

Zeitschrift für junge Religionswissenschaft

Vol. 8 • (2013)



❆ Inhaltsverzeichnis ❆

IMPRESSUM

ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft
ISSN 1862-5886

HerausgeberInnen:
- Moritz Klenk
- Vanessa Meier
- Stefan Schröder

Webmaster/Satz:
- Arvid Deppe

Kontakt:
Zeitschrift für junge Religionswissenschaft
Stefan Schröder
Universität Bayreuth
Lehrtsuhl für Religionswissenschaft II
Universitätsstraße 30 (GW II)
95447 Bayreuth
zjr@zjr-online.de
www.zjr-online.net
www.facebook.com/zjr-online
twitter: @zjr_online

❆ Rezensionen ❆



Editorial

Die HerausgeberInnen

Liebe Leserin, lieber Leser,

Hier ist sie: Die Jahresausgabe 2013 der *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*!

Nach den vielen positiven Rückmeldungen auf unsere Jahresausgabe 2012 haben wir uns erneut für dieses Format entschieden.

Die Jahresausgabe ersetzt nicht die Erscheinungsform der weiterhin laufend auf unserer Website (www.zjr-online.net) publizierten Artikel, sondern ist als zusätzlicher zusammenfassender Rückblick auf unser Programm des zurückliegenden Jahres gedacht. Bei allen Autorinnen und Autoren der ZjR handelt es sich wie immer um aufstrebende NachwuchswissenschaftlerInnen der lebendigen religionswissenschaftlichen Fachgemeinschaft.

Einige Artikel und Rezensionen haben leider um Haaresbreite die Jahresausgabe verpasst; kurz vor dem Satz machte uns der kalendarische Jahresanfang und die strengen (und ja: nachvollziehbaren) Regularien der Deutschen Nationalbibliothek einen Strich durch die Rechnung. So haben wir bereits jetzt bei Herausgabe der Jahresausgabe ›druckfrische‹ Artikel und Rezensionen, auf die wir uns 2014 freuen können. Wie gewohnt bleibt alles überraschend anders. In überschaubarer Zahl bietet die Jahresausgabe 2013 dennoch eine qualitativ ansprechende Rückschau und spannende Einblicke in neue religionswissenschaftliche Arbeiten und Perspektiven. Das Spektrum der drei Artikel und drei Rezensionen erstreckt sich von grundlegenden Ausrichtungsfragen zu Theorien und Methoden der Religionswissenschaft bis hin zu detaillierten empirischen Analysen mit hypothesenbildendem Charakter.

Wir freuen uns, dass wir die Zeitschrift nach dem Kraftakt des Neuanfangs 2012 in diesem Jahr konsolidieren konnten. Dafür spricht nicht nur die Vielzahl an Manuskripten, die laufend bei uns eingehen. Auch die zahlreichen Bewerbungen auf unsere Ausschreibung von drei Proofreaderstellen auf Yggdrasill im Juli haben uns gezeigt, dass die Zeitschrift und ihr Beitrag zum Fachdiskurs in Studierenden- und Doktorierendenkreisen wahrgenommen und geschätzt werden. Um unser Team nicht unangemessen aufzublähen, mussten wir Wohl oder Übel einigen Bewerberinnen und Bewerbern absagen, die wir gerne mit an Bord genommen hätten. Wir waren überwältigt von dem Interesse, einen ehrenamtlichen Beitrag für die Förderung des oft vernachlässigten wissenschaftlichen Nachwuchses zu leisten und nehmen dies als zusätzlichen Ansporn mit ins neue Jahr.



Wir möchten allen Teammitgliedern aus der Redaktion, dem Lektorat und dem Wissenschaftlichen Beirat für ihre tatkräftige unentgeltliche Mitarbeit danken, ohne die die hohen Standards eines double blind peer reviewten Nachwuchs Journals nicht aufrecht zu erhalten wären.

Neben dem Alltagsgeschäft bemühen wir uns zudem, innovative Ideen für neue Formate zu entwickeln. Derzeit entwickeln wir eine Projektskizze, die bei einem HerausgeberInnentreffen in Friedrichshafen im April 2013 entstand und deren Name hier schon einmal verraten sei: *Die Wissenschaft vom R.* Neugierig? Gelüftet wird das Geheimnis hoffentlich im kommenden Jahr!

Auf Twitter (@zjr_online) und Facebook (*https://www.facebook.com/zeitschriftfuerjungereligionswissenschaft*) halten wir weiter alle „Follower" über neu veröffentlichte Beiträge und Neuigkeiten rund um die Zeitschrift und andere für die junge Religionswissenschaft relevante Themen auf dem Laufenden.

Damit nehmen wir 2014 ins Visier oder sind eigentlich schon mitten drin. Um mit frischer Tatkraft voran schreiten zu können, benötigen wir weiterhin innovative Beiträge von motivierten und qualifizierten Nachwuchs-Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern. Schickt uns eure besonders gelungenen religionswissenschaftlichen Texte und Arbeiten! Wir freuen uns zudem über alle forschenden und lehrenden Mitglieder der religionswissenschaftlichen Community, die talentierte Studierende und junge Doktorierende auf die ZjR aufmerksam machen; nutzen Sie doch z.B. diese Jahresausgabe, um in Ihrem Umfeld junge WissenschaftlerInnen zu einer Publikation anzuregen.

Nun aber genug der einleitenden Worte. Eine informative und spannende Lektüre wünscht

das Herausgeberteam

Moritz Klenk
Vanessa Meier
Stefan Schröder





Vergangenheit, Gegenwart und populäre Geschichte im Frühen Judentum zwischen »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus«[1]

Kristin Oswald

Die Dichotomie der Begrifflichkeiten »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« wird häufig genutzt, um die verschiedenen Auffassungen moderner Kulturen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft darzustellen. Für diesen Kontext wurde sie bisher als ausreichend für die Beschreibung der modernen Geschichtsbilder angesehen. In diesem Beitrag wird aufgezeigt, dass eine Übertragung dieser Dichotomie auf die Geschichtsbilder innerhalb der vormodernen Religionsgeschichte nicht ohne Weiteres möglich ist. Beispielhaft wird dafür die Eschatologie des antiken Judentums angeführt, welche in ihrem Zukunftsbild durch den Rückbezug auf die eigene idealisierte Vergangenheit geprägt ist und auf deren erneutes Aufleben im Reich Gottes hofft. Dem entgegen steht als Vergleich die offizielle Auffassung der römischen Kaiser, welche in dem von ihnen propagierten aureum saeculum die Verkörperung des Ideals in der Gegenwart sehen. Daneben ist die Vorstellung der senatorischen Oberschicht vom moralischen und kulturellen Verfall des Imperium sine fine greifbar. Es wird deutlich, dass das Begriffspaar »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« nicht ausreicht, um diese vielfältigen Auffassungen und die daraus resultierenden Arten des Umgangs mit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu beschreiben. Anhand der genannten Beispiele wird die Dichotomie um Ableitungen der ursprünglichen Begrifflichkeiten

1 Der Artikel basiert auf einem Vortrag, der auf der Tagung »Populäre Geschichte und medialer Wandel zwischen Fortschrittsoptimismus und Kulturpessimismus« der DFG-Forschergruppe 875 »Historische Lebenswelten in populären Wissenskulturen der Gegenwart« der Graduiertenschule Kultur- und Sozialwissenschaften (GSKS), Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (22.-24. Juni 2012), gehalten wurde. Für die zahlreichen Anregungen sei den Organisatorinnen und Organisatoren der Tagung und allen Beteiligten noch einmal gedankt.

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Oswald, Kristin. 2013. »Vergangenheit, Gegenwart und populäre Geschichte im Frühen Judentum zwischen ›Fortschrittsoptimismus‹ und ›Kulturpessimismus‹.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 8*:5-28. URN: urn:nbn:de:0267-201305-oswald-0



erweitert. Am Ende steht die Feststellung, dass diese es zwar vermögen, Untersuchungen zu vereinheitlichen und Vergleiche zu vereinfachen, dass es jedoch keinen Begriff geben kann, der alle drei Aspekte – Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – in sich vereint, sodass für deren Darstellung stets eine ausgewählte Dichotomie notwendig bleibt.

A

The dichotomy of the terms »belief in progress« and »cultural pessimism« is often used to represent the views of past, present and future in modern cultures. In this context, it is denominated as sufficient to describe the various treatments and images of history. In this paper it is shown that, for other than the history of religions, this cannot be taken for granted. To illustrate this, the eschatology of ancient Judaism is explored, as it is characterized in its visions of the future by referring back to his own idealized past, and looks forward to the re-emergence in the Kingdom of God. Opposed to this was the official view of the Roman Empire, which saw in the propagated aureum saeculum already the embodiment of the ideal in the present. Besides, the concept of moral and cultural decline of the empire sine fine is tangible for the senatorial elite. It becomes clear that the original terms »belief in progress« and »cultural pessimism« are insufficient to describe these diverse beliefs and the resulting ways of dealing with past, present and future. Based on the examples, the dichotomy is then extended by derivatives of the original terminology. In conclusion, these terms are indeed able to unify studies and simplify comparisons, even if there can be no concept that combines all three aspects – present, past and future. For their portrayal, a selected dichotomy will remain necessary.

Inhaltsübersicht

Einführung

¶1 »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden ein untrennbares Ganzes, und wenn wir in der Gegenwart zu handeln vermögen, so deshalb, weil wir uns an die Vergangenheit erinnern und die Zukunft vorausahnen« (Minois 1998, 17).



¶2 Erwartungen für die Zukunft sind mit den Erfahrungen der Vergangenheit und dem Zustand der Gegenwart untrennbar verknüpft. Um diese Zusammenhänge zu untersuchen und in ein Schema einzuordnen, werden in der kultur- und geschichtswissenschaftlichen Diskussion häufig die Begriffe »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« zur Beschreibung unterschiedlicher Grundhaltungen gegenüber Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart angewandt und dabei in einen engen Zusammenhang mit der Bestimmung von Identität gestellt. Beide werden in der Forschung jedoch zumeist auf das moderne Europa bezogen und kaum auf andere Epochen oder Kulturkreise.[2] Zudem sind in der Diskussion religiöse Geschichtsauffassungen bisher vernachlässigt worden.[3] Im »Handwörterbuch Philosophie« und im Lexikon »Religion in Geschichte und Gegenwart« werden Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sowie »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« unter dem Stichwort »Geschichtsphilosophie« bzw. »Geschichtsauffassung« zusammengefasst. So stellt Schmidt[4] für »Kulturpessimismus« fest, dass es bisher stark vernachlässigt, jedoch notwendig sei, den Begriff spezifisch für den Einzelfall zu bestimmen und nicht ohne Weiteres als Grundkonzept des Umgangs mit der Welt gelten zu lassen (Schmidt 2007, 4-15). Gleiches gilt für »Fortschrittsoptimismus«.

¶3 Anhand des antiken Judentums soll im Folgenden danach gefragt werden, inwieweit »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« zur Beschreibung eschatologischer Vorstellungen und für den vormodernen Umgang mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angewandt werden können. Anknüpfend an die

---

2 Repräsentativ hierfür können stehen: Bennett, Oliver. 2001. *Cultural pessimism: Narratives of decline in the postmodern world.* Edinburgh: Edinburgh University Press; Bell, Daniel. 1979. *Die Zukunft der westlichen Welt: Kultur und Technologie im Widerstreit.* Frankfurt am Main: Fischer; Bültemeier, Victoria. 2008. *Albtraum Zukunft: Kulturpessimismus und literarische Dystopie im 20. Jahrhundert.* Hamburg. Univ., Ex.Arb., 03.12.2008--Hamburg, 03.1; Cramer, Friedrich. 1972. »Fortschritt, Natur contra Kultur?« *Gottlieb-Duttweiler-Institut für Wirtschaftliche und Soziale Studien* 3 (1): 3–10; Drost, Wolfgang, ed. 1986. *Fortschrittsglaube und Dekadenzbewußtsein im Europa des 19. Jahrhunderts: Literatur, Kunst, Kulturgeschichte.* Heidelberg: Winter; Gieler, Wolfgang. 2006. *Entwicklung und Kultur: ein wissenschaftstheoretischer Diskurs zum westlichen Ethnozentrismus.* Berlin [u.a.]: Lit.; Jung, Theo. 2012. *Zeichen des Verfalls: Semantische Studien zur Entstehung der Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert.* 1. Aufl. s.l: Vandenhoeck Ruprecht; Maier, Hans. 2008. »Fortschrittsoptimismus oder Kulturpessimismus? Die Bundesrepublik Deutschland in den 70er und 80er Jahren.« *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 56 (2008): 1–17; Popov, Stephan. 1982. *Am Ende aller Illusionen: Der europäische Kulturpessimismus.* Köln: Verl. Wissenschaft und Politik; Stern, Fritz. 2005. *Kulturpessimismus als politische Gefahr: Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland.* Stuttgart: Klett-Cotta.

3 Ausnahmen sind u.a.: Enenkel, Karl A. E., und Jacobus Canter. 1995. *Kulturoptimismus und Kulturpessimismus in der Renaissance: Studie zu Jacobus Canters Dyalogus de solitudine; mit kritischer Textausgabe und deutscher Übersetzung.* Frühneuzeitstudien 3. Frankfurt am Main: Lang; Kluwe, Ernst. 1985. *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis.* Berlin: Akad.-Verl.; Widmer, Paul. 1983. *Die unbequeme Realität: Studien zur Niedergangsthematik in der Antike.* Sprache und Geschichte 8. Stuttgart: Klett-Cotta.

4 Bei ihm findet sich auch eine Darstellung der bisherigen wissenschaftlichen Verwendung v.a. des Begriffes Kulturpessimismus, die die unpräzise und aus diesem Grund bisher zu wenig ergiebige Verwendung des Begriffes in der Forschung thematisiert. Gleiches gilt auch für »Fortschrittsoptimismus«. Die in der ersten Fußnote genannte Tagung, die Anlass für diesen Beitrag war, greift die Frage der Anwendbarkeit und Definition der Begriffe erstmals in einem interdisziplinären Kontext auf. Vgl. dazu HSozKult 2012.



Darlegungen Jan Assmanns zum Judentum bis zur Verschriftlichung der Tora soll speziell die Handhabung dieser Facetten durch das Judentum während der Zeit des Hellenismus und der frühen Römischen Kaiserzeit untersucht werden. Vergleichend wird die Haltung der römischen Gesellschaft in der Frühen Kaiserzeit betrachtet, soweit sie für uns fassbar ist, und anhand dieser überprüft, wie weit sich diese beiden stark aufeinander einwirkenden Wissenskulturen auch in ihrer Geschichtsauffassung beeinflussen. Zu fragen ist auch, inwieweit die jüdische Weltsicht im Kontext der hellenistischen und römischen Zeit tatsächlich eine religiöse geblieben ist und umgekehrt, inwieweit die gesellschaftliche Weltsicht im Römischen Reich religiöse Züge getragen hat. Daraus können für altertumswissenschaftliche und religionsbezogene Disziplinen brauchbare Begrifflichkeiten abgeleitet werden, die die bisherige Begriffsdichotomie zu erweitern vermögen und dazu dienen können, die wissenschaftliche Diskussion zu vereinfachen und zu vereinheitlichen.

»Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus«

¶4 Der Begriff des »Kulturpessimismus« meint die Abwendung von kulturellen Errungenschaften als

> »dem Menschen zukommende Leistung, die es ihm gestattet, über seine Naturwesenhaftigkeit hinauszugelangen. […] Der kultivierte Mensch unterscheidet sich also vom rohen und wilden ›Natur‹-Mensch durch seine ausgeprägtere Verstandestätigkeit, seine differenziertere Wahrnehmung von Welt und durch das Übersteigen des bloß Nützlichen und Angenehmen hin zum Schönen« (Preußner 2003, 438).

¶5 Der »Kulturpessimismus« erkennt eine Notwendigkeit kultureller Einflüsse für das menschliche Leben demnach nicht an und wendet sich von diesen als Ursache moralischen Verfalls ab. Kultur wird hier verstanden »als Totalität all dessen, was nicht Natur ist« (Teslak 2003b, 438). Die Rückkehr zum Ursprung des Menschen steht im Mittelpunkt. Sie findet sich bereits in der antiken Philosophie im Bild des Edlen Wilden, das mit der Vorstellung einhergeht, menschliches Handeln sei »in einer göttlich verstandenen Natur gegründet« (ebd., 439). Dies ist seit der *Theogonie* Hesiods fassbar, die von der Interpretation der Geschichte als Abkehr von den göttlichen Ursprüngen des Menschen und damit einhergehend als Niedergang gekennzeichnet ist. Auch die Philosophie der Kyniker, die gesellschaftlich tradierte Formen des Zusammenlebens in Zusammenhang mit materiellem Reichtum und moralischer Verwerflichkeit ablehnt, ist eine antike Form der Kulturkritik. Damit einher geht oft die Vorstellung einer Goldenen Urzeit, in der die Nähe zur Natur moralisch höherwertige Menschen mit sich bringt (vgl. Minois 1998, 56-70; Dodds 1977, 8-10, 17, 20-29). Heute wird der Begriff »Kulturpessimismus« v.a. im Zusammenhang mit der Skepsis gegenüber technischen Revolutionen gebraucht, beschreibt aber nicht zwangsläufig den Aufruf zu einem »kulturlosen« Leben, sondern z.B. die Entschleunigung des Lebens und des technischen Einflusses. So sind



auch die Arbeiten des Religionsphänomenologen Mircea Eliade, welcher allen »archaischen« Gesellschaften ein geschichtsloses, von der Vorstellung der Wiederholung geprägtes und an mythischen Vorbildern ausgerichtetes Leben attestiert (Eliade 1953; 1979), von einem »Kulturpessimismus« geprägt, der dem modernen religionslosen Menschen den *homo religiosus* entgegenstellt, um die religiöse Kreativität seiner Zeitgenossen wieder anzuregen (Berner 2010).

> »Die Auffassung, dass die Kultur der Menschheit in allen Bereichen einen steten Fortschritt darstellt, fand schon früh ihre Kritiker. Dem Fortschrittsdenken, das durch den Glauben an die permanent wachsende Vervollkommnung der geistigen und sittlichen Fähigkeiten des Menschen geprägt ist und die Geschichte teleologisch interpretiert, stehen Theorien des Verfalls und zyklische Geschichtsbilder gegenüber« (Teslak 2003a, 358).

¶6 Die enge Verknüpfung der Begriffe Fortschritt und Kultur wird hier bereits deutlich.

¶7 Für das moderne Verständnis des Begriffes »Fortschrittsoptimismus«, der als Gegenpol zu »Kulturpessimismus« gebraucht wird, lassen sich keine antiken Vorbilder nachweisen, da der moderne Fortschrittsbegriff stets im Zusammenhang mit einem starken technischen Aspekt gebraucht wird. Die dahinter stehende Idee als »Entwicklung vom Niederen zum Höheren, vom Schlechteren zum Besseren« (ebd.) existiert aber bereits in der Antike und auch die dem Fortschritt als Geschichtsbild vergleichbare Teleologie findet sich schon bei Aristoteles (vgl. ebd.; Dodds 1977, 24-27). Die Gleichsetzung technischer Errungenschaften mit Fortschritt und Entwicklung kann für die Antike nur geltend gemacht werden, wenn sie in Kombination mit kulturellen Errungenschaften gebraucht wird. Es ist die Entwicklung einer Gemeinschaft hin zu einer »Kultur« als staatlichem Gebilde mit religiösen und moralischen Grundwerten, die in den antiken Schriften der Griechen und Römer als Fortschritt, πρόοδος oder progressus, verstanden wird. Technik spielt hier nur insoweit eine Rolle, als für die Nutzung von speziellen Errungenschaften eine gewisse Kenntnis von Technik und Handwerk notwendig ist. Diese allein reicht jedoch nicht aus, damit die Griechen und Römer einer anderen Gesellschaft eine auch nur ansatzweise kulturelle Gleichwertigkeit mit der eigenen zusprechen. Die genannten moralisch-politischen Grundwerte spielen eine wesentlich bedeutendere Rolle (vgl. Demandt 2002, 63; Dodds 1977, 19, 27-29).

> »Neben dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt, der in der gleichzeitigen Zunahme von Wissen und technischer Beherrschung der Natur besteht, soll sich der moralisch-politische Fortschritt in der Optimierung der sittlichen Anlagen des Menschen […] manifestieren« (Teslak 2003a, 358).

¶8 »Kulturpessimismus« und »Fortschrittsoptimismus« entsprechen demnach zwei entgegengesetzten Geschichtsphilosophien. »Kulturpessimismus« beschreibt ein Geschichtsbild des Abfalls von der Natur des Menschen oder einer Goldenen Urzeit. Seine Vertreter sind »rückwärtsgewandt in die Vergangenheit als Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition, um eine persönliche und kulturelle Identität zu stiften« (Rohbeck 2003, 367). »Fortschrittsoptimismus« hingegen



beschreibt ein Geschichtsbild zunehmender Unabhängigkeit von der Natur und niederen Instinkten hin zu einem gesitteten, geordneten, selbstkontrollierten Leben des Menschen. Beide Begriffe stellen demzufolge durch eine Vorstellung vom Lauf der Geschichte sowie durch eine normative Wertung eine Option für den Umgang mit Problemen der Gegenwart dar: der »Kulturpessimismus« in Form der Inszenierung eines vorbildhaften Vergangenheitsbildes, aus dem positive Veränderungsmöglichkeiten für die Zukunft abgeleitet werden können; der »Fortschrittsoptimismus« durch die Überwindung einer minderwertigen Vergangenheit in der Hoffnung auf eine weiter entwickelte Zukunft.

Der Umgang des Frühen Judentums mit Vergangenheit und Zukunft anhand der Tora

¶9 Um die Anwendbarkeit der Konzepte »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« auf das Frühe Judentum überprüfen zu können, ist die Entstehung der Tora und damit einhergehend der jüdischen Identität von zentraler Bedeutung, weil sie den jüdischen Umgang mit Vergangenheit und Zukunft zum Thema hat.[5] Die Kenntnis der eigenen Vergangenheit, als »aktualisierte Erinnerung« tradiert, erneuert und schützt das antike Judentum als Wissenskultur (vgl. Fried und Kailer 2003, 11). Die Imaginierung einer gruppenspezifischen Vergangenheit zur Bildung einer gemeinsamen Identität stellt für eine solche Wissenskultur mit »dynamischem Wissenssystem« (ebd., 9-10) eines der Grundelemente dar, da kulturimmanentes Wissen »der Aggregatzustand der Vergangenheit in der Gegenwart« (ebd.) ist. Mit dem »kulturellen Gedächtnis«[6] geht bei weitgehend schriftlosen Kulturen mangels einer fixierten und damit im Detail festgehaltenen Vergangenheit eine zeitspezifische, in der mündlichen Tradierung begründete Veränderlichkeit der Wissenskultur einher. Die dem kulturellen Gedächtnis unterworfenen Kulturen proklamieren jedoch gerade aufgrund dieser Varianz für sich selbst Dauerhaftigkeit und Kontinuität, da die Gegenwart in eine Kontinuitätslinie zur Vergangenheit gestellt und auf diese Weise legitimiert wird. Ein lineares Geschichtsbild entsteht, wie es sich in

5 Die Darlegungen zur Entstehung von Identitäten im Kontext mit Tradition und Geschichte folgen, sofern nicht anders angegeben, Assmann 1992, 29-160, sowie Hobsbawm 1988.

6 Das »kulturelle Gedächtnis« ist ein von Jan Assmann geprägter »Sammelbegriff für den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten […], in deren Pflege sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt« (Assmann 1988, 15). Der Begriff umfasst die Inhalte, kulturellen Rahmenbedingungen und gesellschaftlichen Überlieferungsformen gruppenspezifisch erinnerter Vergangenheit. Diese wird anhand des Selbstbildes der Gruppe und der Zustände der Gegenwart durch historisch schicksalhafte Fixpunkte als eine symbolische Sinnwelt konstruiert und durch ihre Medien tradiert, welche somit die Rolle kollektiver Identitätsbildung übernehmen. Damit ist das »kulturelle Gedächtnis« nur von Bedeutung, solange es einen Gruppen- oder Gegenwartsbezug beinhaltet, wenn also »eine Gruppe ein Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart auf dieses Wissen stützt und aus diesem Wissen die formativen und normativen Kräfte bezieht, um ihre Identität zu reproduzieren« (Assmann 1988, 11-12). Damit bildet es die Basis der Gegenwartsreflexion für jede Form der Gemeinschaft.



den Prophetenbüchern der Tora von der Schöpfung bis zum Weltgericht fassen lässt (vgl. Dietrich 2005, 807; Görg 2005, 778). Dies bedeutet, dass Wissenskulturen sich und ihre als unveränderlich betrachtete Vergangenheit unwissentlich aktuellen Gegebenheiten anpassen, um ihr Weiterbestehen zu sichern.

> »In Gesellschaften mit gültigen Hierarchien oder längerer Halbwertszeit des verbindlichen Wissens hatte die Vergangenheit die Funktion, die individuelle und soziale Existenz in jeder Gegenwart zu stabilisieren. Solche Gesellschaften brauchten ein Bewusstsein ihrer Eigenart und Einheit über die Zeit und damit eine Verankerung ihres Selbstbildes und ihrer Normen und Werte in der Vergangenheit« (Walter 2004, 12-13).

¶10 Von Bedeutung für die Entstehung von Vergangenheitsbildern im Kontext von Identität ist demnach, dass die gegenwärtige Identität einer Gruppe als schon immer oder schon lange bestehend betrachtet wird. Eine gemeinsame Vergangenheit wird konstruiert, die die Eigenschaften der Gruppe im Jetzt erklärt, ohne dass dabei eine Einordnung in die Kategorien »Mythos« oder »Geschichte« fruchtbar wäre.

> »Mythen [beziehen] sich vorrangig auf die epochale Wirkung großer Ereignisse, auf kollektive Einheiten und Kulturen. Mystifizierende Geschichten schreiben Ereignissen bestimmte Merkmale zu, die dann durch Übertragungen auf aktuelles Geschehen verallgemeinert werden. […] Hervorgehoben werden dabei jene Ereignisse, die die Nation als Schicksalsgemeinschaft zeigen. […] Im Unterschied zur wissenschaftlichen Erklärung setzen Legenden und Mythen auf den kollektiven Glauben an ihre Wirklichkeit« (Broder-Keil 2009, 34).

¶11 Grundlegend dafür ist das Selbstverständnis als Gemeinschaft, das in einer eigenen, ebenfalls konstruierten Identität begründet ist. Diese Identität zeichnet sich durch Eigenschaften aus, die auf alle Mitglieder der Gruppe und wiederum auch in die Vergangenheit übertragen werden und die Gemeinschaft nach außen abgrenzen. Auf diese Weise schaffen sie neben Zugehörigkeit auch Trennung und Abspaltung. Im Fall des antiken Judentums[7] beginnt die Gemeinschaftsbildung in Abgrenzung von einer durch Fremdherrscher definierten Umwelt nach dem Ende des Staates Juda und bleibt (fast) die gesamte Antike hindurch bestehen (vgl. Görg 2005, 778; Müller 2005, 1549-1551). Durch die Kodifizierung der Tora wird zudem eine unabänderliche Wahrheit geschaffen, welche die Ausgrenzung der dieser kritisch gegenüberstehenden Umwelt mit sich bringt. Die Tora, die darin enthaltenen Mythen und Regeln, gehören somit in den Kontext der bewussten Unterscheidung zwischen »Juden« und »anderen« (Assmann 2005, 524). Dabei sind der Monotheismus und die religiösen Regeln jene Punkte, die das Judentum in den multikulturellen Imperien der Antike als einzigartig auszeichnen und zugleich den Widerstand zur dominierenden Kultur darstellen.

7 Die folgenden Ausführungen zur jüdischen Identität im Kontext mit der Religionsbildung, der Kanonisierung der Tora und der Entstehung jüdischer Eschatologie folgen, sofern nicht anders angegeben, Assmann 1992, 196-228.



> »[…] der Gesetzgeber […] umgab […] uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern, damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen, rein an Leib und Seele bleiben und, befreit von den törichten Lehren, den einzigen und gewaltigen Gott überall in der ganzen Schöpfung verehren. […] Damit wir nun nicht besudelt und durch schlechten Umgang verdorben werden, umgab er uns von allen Seiten mit Reinheitsgeboten in bezug auf Speisen und Getränke und Berühren und Hören und Sehen« (Aristeas 139-142. Übers. nach Meisner 1977).

¶12 Aus diesem Grund sollen die eigene Gemeinschaft und die konstruierte Identität vor Einflüssen von außen und damit vor Veränderung und Abkehr geschützt werden und erhalten einen »heiligen« Aspekt, der der zugehörigen Religion einen Alleinheitsanspruch verleiht, welcher in Form des Bundes mit Gott in der Tora verschriftlicht wird. Dieser stellt, ebenso wie der Auszug aus Ägypten oder das Großreich Israel, einen identitätsstiftenden Mythos und damit eine Form des Umgangs mit der Vergangenheit dar, der beantwortet, wer man ist, woher man kommt und wohin man geht. Von Görg wird dies als »heilsbezogene Erinnerung« (Görg 2005, 778) bezeichnet, die durch ständige Vergegenwärtigung tradiertes Wissen mit zeitgenössischem Bewusstsein im Dienst der Gegenwartsbewältigung verknüpft und ein Wohlwollen Gottes für sein Volk unterstellt, der dessen Verhalten als Oberster Richter bewertet und sein Schicksal bestimmt (vgl. Dietrich 2005, 778-779). Besonders nach ihrer Verschriftlichung sind Mythos und Geschichte nicht mehr zu trennen und werden in der als wahr und unveränderlich geltenden Tora zur jüdischen Vergangenheit. Die jüdische Bibel als formativer Text kann demnach als die verschriftlichte frühjüdische Identität gedeutet werden, ihre Unveränderlichkeit geht mit der Unveränderlichkeit des Judentums einher. Das kulturelle Gedächtnis wird kanonisiert, damit sakralisiert und vor äußeren Einflüssen geschützt.

¶13 Aus dieser spezifischen Geschichtsauffassung wird die jüdische Eschatologie entwickelt, die im Folgenden auf das dichotome Schema von »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« hin untersucht werden soll. Der Begriff »Eschatologie« beschreibt die religiösen Vorstellungen vom Ende der Menschheit oder der Welt. Dieses kann positiv im Sinne einer Erlösung oder negativ als katastrophaler Untergang gedeutet werden, wie er sich in der Gattung der »Apokalyptik« findet. Das Buch Daniel im Alten oder die Offenbarung des Johannes im Neuen Testament sind Beispiele für diese Gattung, die ihr negatives Gegenwartsbild auf den Untergang der Welt in der Zukunft projiziert. Ebenso enthält auch die »Eschatologie« einen göttlichen, teleologischen oder zyklischen Geschichtsplan, in dem große Umbrüche enthalten sind. Diese müssen jedoch nicht katastrophaler Natur sein, sondern beschreiben die meist positive Zeit nach dem Umbruch. Dabei geht »Eschatologie« meist mit einer Art der »Protologie« einher, der Lehre von den paradiesischen Urzuständen in Harmonie mit den himmlischen Mächten, an welcher sich die Vorstellungen der neuen Zeit orientieren (Filoramo 2005, 1542-1544). »Eschatologie« ist demzufolge eine Form der Gegenwartsbewältigung, wel-



che die Einstellung der Menschen zu ihren aktuellen Lebensumständen beschreibt und auf deren Grundlage Konsequenzen für die Zukunft voraus sagt. Im antiken Judentum ist die »Eschatologie« linear. Basierend auf dem Bund Gottes mit seinem Volk beendet die Erbsünde als Bruch dieses Bundes den paradiesischen Urzustand. Die Aufgabe der Menschen ist es, dem Willen Gottes erneut gerecht zu werden, um zu diesem Zustand zurückkehren zu können. Dieser Lauf der Geschichte ist unabänderlich, zeitlich jedoch von den Menschen selbst und ihren Taten abhängig. Die Vorgegebenheit eines solchen Schicksals ermöglicht es, einschneidende historische Ereignisse in diese Teleologie einzuordnen, den Willen Gottes zu verstehen und die eigenen Verhaltensweisen daran anzupassen (Müller 2005, 1547-1550; Schreiner 2005).

¶14 Da jüdische Eschatologie aus Krisensituationen und der Hoffnung auf deren Überwindung heraus entsteht und mit einem Sieg über die Feinde, im Fall des Judentums die Fremdherrscher, einhergeht, ist sie eine positive Zukunftserwartung (vgl. Koenen 2007). Die Prophezeiungen von Jeremia, Jesaja oder Daniel als von Gott gegebene messianische Botschaften spielen für die Geschichte des Judentums eine bedeutende Rolle und spiegeln die jüdischen Vorstellungen von Vergangenheit und Gegenwart als Zukunftsreflexion wider. Häufig mit der Figur eines Retters verknüpft, beinhalten sie auch die Vorhersage von Katastrophen als Strafe für Übertretungen der religiösen Gesetze und die darauffolgende Wiederherstellung der göttlichen Ordnung (vgl. Görg 2005, 777-778; Minois 1998, 36-43, 55; Schlüter 2005, 780). Einen Kernpunkt jüdischer Prophetie stellt die Hoffnung auf das Reich Gottes in Jerusalem dar, in dem die Regeln jüdischen Zusammenlebens auch über die Religion hinaus das alltägliche Leben bestimmen und somit Staat und Religion vereinen sollen (vgl. Koenen 2007; Schlüter 2005, 780). Legitimiert wird diese eschatologische Vorstellung in der durch die Tora dargestellte Vergangenheit und spezifisch durch das Reich Davids als ideale Umsetzung eines jüdischen Staates.

> »Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, dass ich das gnädige Wort erfüllen will, das ich zum Hause Israel und zum Hause Juda geredet habe. In jenen Tagen und zu jener Zeit will ich dem David einen gerechten Spross aufgehen lassen; der soll Recht und Gerechtigkeit schaffen im Lande. […] Denn so spricht der Herr: Es soll David niemals fehlen an einem, der auf dem Thron des Hauses Israel sitzt« (Jer 33, 15-17).[8]

¶15 Mit ihm einher geht die Rückkehr des Judentums aus der Diaspora in das Heilige Land, das durch Tora und Eschatologie fester Bestandteil des jüdischen kulturellen Gedächtnisses ist (vgl. Demandt 2002, 72; Görg 2005, 778-779; Minois 1998, 55-56; Müller 2005, 1550). Der Nachkomme aus dem Hause Davids soll das Judentum in einen jüdischen Staat und eine reine, unbeeinflusste jüdische Kultur überführen. Als Teil der Tora wird das Reich Davids als tatsächliche Vergangenheit

8 Sämtliche Bibel-Zitate folgen der Lutherbibel 1984.



wahrgenommen, die zu einem Geschehen von ewiger Dauer und Gültigkeit erhoben und von Generation zu Generation weitergegeben wird, solange sie das Selbstbild der Gruppe repräsentiert.[9] Die damit einhergehende Vorstellung ist als realisierbar betrachteter Idealzustand zu verstehen, auf den man hofft und für den man betet:

> »Du, Herr, erwähltest David zum König über Israel und du schworst ihm für seinen Samen in Ewigkeit, dass sein Königtum vor dir nicht aufhöre. […] Sieh zu, Herr, und richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du [ausersehen], o Gott, über Israel, deinen Knecht, zu herrschen, und umgürte ihn mit Stärke, zu zermalmen ungerechte Fürsten, zu reinigen Jerusalem von Heidenvölkern, die vernichtend zertreten, […] Und er wird versammeln ein heiliges Volk, das er führen wird in Gerechtigkeit […] und kein Fremder und Ausländer wird ferner unter ihnen wohnen, […] Wohl denen, die leben in jenen Tagen, in der Versammlung der Stämme zu sehen das Glück Israels, das Gott schaffen wird. Es beeile sich Gott mit seinem Erbarmen über Israel, es befreie uns von der Unreinheit unheiliger Feinde« (Psalmen Salomos 17, 4-45. Übers. nach Holm-Nielsen 1983).

¶16 In der Hoffnung auf einen eigenen jüdischen Staat im Land Israel wird eine Gegenwart verarbeitet, die durch jüdisches Leben innerhalb fremder Staaten gekennzeichnet ist. Aus diesem Grund steht die Einheit von Religion und Staat im Mittelpunkt. Auch nach dem Verlust des Tempels und der Selbstständigkeit der Juden im Heiligen Land kann das Judentum weiterbestehen, weil es seine Identität und seinen Fortbestand an die unveränderliche Tora und die darin verschriftlichten eschatologischen Hoffnungen anstatt nur an das Land Israel knüpft. »Damit wird eine Mnemotechnik fundiert, die es möglich macht, sich außerhalb Israels an Israel zu erinnern« und die das »geistige Israel« zum imaginierten und idealisierten Zentrum des Glaubens erhöht, weil es überall abgerufen und überallhin mitgenommen werden kann (Assmann 1992, 213). Besondere Bedeutung erhalten die jüdischen eschatologischen Vorstellungen in Zeiten der Krise, in denen sie Halt und Hoffnung bieten und die Defizite des Jetzt in das Licht der idealisierten Vergangenheit und erhofften Zukunft stellen. So finden sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels auf den jüdischen Münzen des Bar-Kokhba-Aufstandes (132-135) Darstellungen des prophezeiten heilsgeschichtlichen Tempels, der denjenigen Davids in Pracht und Größe übertreffen soll.

> »Es wird zur letzten Zeit der Berg, da des Herrn Haus ist, fest stehen, höher als alle Berge und über alle Hügel erhaben, und alle Heiden werden herzulaufen« (Jes 2, 2).

¶17 Da Fremdherrschaft und Diaspora als göttliche Strafe für schlechtes Verhalten der Juden gegenüber Jahwe als Dialektik von Verheißung und Erfüllung verstanden werden, wird die Rückkehr zu einer strenger an die Tora gebundenen Lebensweise als einzige Lösung betrachtet, das Judentum in die messianische Zeit zu füh-

9 Trotz oder gerade durch die Realisierung dieses Zustandes im modernen Staat Israel ist dies noch heute gültig.



ren (vgl. Assmann 1992, 215-216, 253-255; Demandt 2002, 72; Koenen 2007; Minois 1998, 46; Schlüter 2005, 780).

¶18 Trotz der Hoffnung auf das künftige Reich Gottes kann das antike Judentum nicht als fortschrittsoptimistische Kultur bezeichnet werden, da die eschatologischen Vorstellungen keinen Fortschritt im Sinne von moralisch-politischer Entwicklung oder der Entwicklung von etwas Niedrigerem zu etwas Höherem enthalten. Das Konzept des »Kulturpessimismus« kann jedoch auch nur bedingt auf das antike Judentum angewendet werden, wenn anstatt von der Zuwendung des Menschen zu einer »ursprünglichen Natur« von einer »göttlichen Natur« ausgegangen wird, in der die jüdische Kultur und die jüdischen Traditionen und Gesetze als Aspekte göttlichen Ursprungs »geheiligt« werden (vgl. Schmidt 2007, 26-27).

> »Offenbarungsbestimmte Religionen ziehen eine strikte Grenze zwischen Religion und Kultur und fordern den Verzicht auf kulturelle Formen und Entwicklungen, die ein Vergessen der offenbarten Wahrheit fördern könnten« (Assmann 2005, 524).

Das Frühe Judentum im Kontext der Einflüsse des Römischen Reiches

¶19 Es konnte aufgezeigt werden, dass sich die in der Tora zu findenden eschatologischen Vorstellungen nur schwerlich mit den Begrifflichkeiten »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« beschreiben lassen. Im nächsten Schritt soll untersucht werden, ob sich dies im Kontext des Römischen Reiches anders darstellt und ob sich in diesem die Beziehung des antiken Judentums zu Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ändert.

Das Judentum im multikulturellen Römischen Reich

¶20 Das Römische Imperium ist ein stark heterogenes Gebilde, dessen Bewohner und deren Lebensweisen trotz Tendenzen zur »Romanisierung« und Akkulturation nie kulturell oder religiös vereinheitlicht werden.

> »Man wußte, daß Kultur ein Mixtum Compositum aus Eigenem und Fremdem darstellt und empfand gewöhnlich keine Aversion gegen das Andere. […] Als kollektive Einheiten erscheinen stattdessen Staaten, Stämme und Völker, und als deren Unterscheidungsmerkmale dienen Sitten, Sprachen und Religion. Die Frage nach dem Verhältnis von Kulturen zueinander verlagert sich damit in den Bereich von deren konstitutiven Elementen und lautet: Wie ist man mit dem Nebeneinander verschiedener Sitten, Sprachen und Religionen fertig geworden?« (Demandt 2002, 66)

¶21 In den meisten Fällen sind das Selbstverständnis – ob als »Römer« oder nicht – und die Einstellungen der Menschen zum Römischen Reich und seiner Oberschicht kaum zu ermitteln. Durch Aspekte wie die Zusammenführung von Regionen zu Provinzen, die gesetzliche Überlagerung lokaler Identitäten durch die Rechte römischer Bürger usw. ist es möglich, unter einer reichsweiten Administra-



tion ein gewisses Maß der Einheitlichkeit zu etablieren. Darüber hinaus soll vor allem der Kaiserkult garantieren, dass die Menschen untereinander und zum Kaiser als Garant für das Wohl von Reich und Untertanen eine religiöse Bindung entwickeln (vgl. Clauss 1999). Trotzdem bleiben lokale Traditionen und Identitäten neben jener des Reiches bestehen bzw. überlagern und vermischen sich in unterschiedlichen Abstufungen.

¶22 Trotz der vielfältigen religiösen und kulturellen Gruppierungen im Reich, die mit dieser Politik Roms einhergehen, stechen die Juden als spezifische Bevölkerungsgruppe heraus, weil sie sich in zwei der drei von Demandt genannten Bereiche, der Religion und den Sitten, von den anderen Gemeinschaften unterscheiden.[10] Während von römischer Seite der »Toleranzbereich kultureller Vielfalt« (Demandt 2002, 67) sehr groß ist, wird er im Judentum durch die religiösen Vorgaben stark eingeschränkt. Vor allem der Monotheismus und die jüdischen Gesetze stehen dabei im Mittelpunkt, da bis zur Etablierung des Christentums keine der weiteren religiösen Gruppierungen im Römischen Imperium hiermit Gemeinsamkeiten aufweist (vgl. ebd., 71-72). So müssen die Mitglieder der jüdischen Gemeinden als *religio licita* (Tert. apol. 21, 1) nicht an dem u.a. als Integrationsfaktor gedachten Kaiserkult teilnehmen. Sie beten stattdessen für Kaiser und Reich während der jüdischen Gottesdienste. Dies betont nicht nur die Unterschiede zwischen dem Judentum und dem römischen Polytheismus, sondern sorgt zugleich dafür, dass die durch den Kaiserkult entstehende Kultgemeinschaft der Bewohner des Reiches von den Juden nicht geteilt wird.

> »Als gottlos betrachten sie jeden, der nach menschlichem Gleichnis Götterbilder aus irdischem Stoff gestaltet […] Daher stellen sie in ihren Städten keine Götterbilder auf, erst recht nicht in ihren Tempeln. Eine solche Huldigung wird keinem König zuteil, kein Caesar wird so geehrt« (Tac. Hist. 5, 5, 4. Übers. nach Borst 1984).

¶23 Neben den religiösen Differenzen sind es auch die kulturellen Eigenarten, durch die sich das Judentum als Gruppierung innerhalb des Imperium Romanum abhebt und die sich mit jenen der anderen Bewohner des Reiches häufig als unvereinbar erweisen. Dazu gehört zum einen der hohe Grad der Schriftlichkeit innerhalb des Judentums, das allein über eine verschriftlichte Basis der Religion verfügt und sich zudem in zahlreichen literarischen Werken über religiöse Fragen verständigt. Die häufig zu den Gemeinden und Synagogen gehörenden jüdischen Schulen vermitteln den Kindern das Lesen und Schreiben sowie eine vorrangig religiöse Grundbildung (vgl. Niebuhr 2002, 30). Diese Art der mündlichen und schriftlichen Unterweisung findet ihren Ursprung ebenfalls in der Tora, wo es heißt:

> »Dies sind die Gesetze und Gebote und Rechte, die der Herr, euer Gott, geboten hat, dass ihr sie lernen und tun sollt […] Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen und

10 Die in den antiken Quellen, so bei Juvenal, Petron, Horaz, Strabon, Sueton, Cassius Dio oder Tacitus, am häufigsten genannten jüdischen Eigenarten sind das Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch, die Beschneidung und die Sabbatruhe.



> sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst« (5 Mose 6, 1-7).

¶24 Auch wenn die jüdische Bildung seit dem Hellenismus starken Veränderungen und Einflüssen durch die »pagane« Philosophie, Wissenschaft und Literatur unterworfen ist, bleibt ihr Mittelpunkt stets die eigene Religion. Die nicht-jüdische Bildung wird im Sinne von Barclays Begriff der »Cultural Negotiators« (Barclay 2002, 13-25) durch *using and refusing*-Strategien nach ihrem Nutzen für die eigene Kultur ausgewählt; aus ihr werden eigene Modelle interkultureller Handlungsweisen entwickelt. Dies wird an den jüdischen Schriften der hellenistischen und römischen Zeit deutlich, die mehrheitlich in der Diaspora und damit in »paganem« Umfeld entstehen, jedoch stets die Toraauslegung oder die jüdische Geschichte zum Thema haben (vgl. Schlüter 2005, 812). Dasselbe geschieht im moralisch-ethischen Bereich, für den das Judentum durch die Tora ebenfalls spezifische Vorgaben besitzt. Wie im Fall der Bildung wird auch hier versucht, sich der nicht-jüdischen Umwelt zu erklären, um eine gegenseitige Annäherung zu erwirken (Assmann 2005, 524). Die jüdische Denkweise kann jedoch nie gänzlich in der griechisch-römischen aufgehen. Konfrontationen sind unausweichlich und finden sich, ausgehend von den ethischen Grundsätzen der jüdischen Religion, in den jüdischen Schriften sowie in der römischen Literatur als scharfe Verurteilungen der gegenseitigen Moralvorstellungen.

> »Das kam auch daher, weil in den Kreisen der Juden unerschütterlich treuer Zusammenhalt und hilfsbereites Mitleid herrschen, während allen anderen Menschen gegenüber feindseliger Hass entgegentritt« (Tac. Hist. 5, 5, 1. Übers. nach Borst 1984).

¶25 Viele Punkte griechisch-römischer Kultur werden strikt abgelehnt, da sie mit den jüdischen Vorstellungen keine gemeinsame Basis aufweisen (vgl. Stemberger 1983). Von jüdischer Seite wird jedoch nicht primär die Existenz kultureller römischer Institutionen als Problem empfunden, sondern ihr Einfluss auf das Judentum. Wie dargestellt sind die Tora, die in ihr festgesetzten Regeln und die Schilderungen jüdischen Lebens heilig und sollen als Basis jüdischen Lebens möglichst unverändert beibehalten werden:

> »Ihr sollt nichts dazutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun, auf daß ihr bewahren möget die Gebote des Herrn, eures Gottes, die ich euch gebiete« (5 Mose 4,2).

¶26 Vor allem die Propheten als wahre Vertreter des Glaubens klagen die Gefahr des moralischen und religiösen Verfalles durch kulturelle Fremdeinflüsse an und kündigen aufgrund dessen eine Katastrophe als Buße für die Abkehr und die Wiederherstellung einer Zeit reineren Glaubens an (vgl. Minois 1998, 43-47). Mit diesem Beispiel zeigt die Tora einen Weg auf, einer ähnlichen Situation vorzubeugen. Eine solche stellt in römischer Zeit die Annäherung an den Kaiserkult dar, da dieser gänzlich dem jüdischen Monotheismus widerspricht und eine damit einherge-



hende Abwendung von der Idee des Reiches Gottes mit sich bringen kann, sowie eine stärker weltlichen Interessen zugewandte Haltung, die den religiösen Vorgaben des Judentums entgegensteht.

¶27 Trotz der Ablehnung vieler Aspekte der griechisch-römischen Umwelt ist der Begriff des »Kulturpessimismus« auch hier nicht uneingeschränkt anwendbar, da nicht Kultur per se im Gegensatz zu Natur abgelehnt wird, sondern die negativen Aspekte der fremden sowie die sich verändernde, »verkommende« eigene Lebensweise. Zugleich muss das Ideal eines reinen, unbeeinflussten Judentums, wie es sich in der Tora findet, von der jüdischen Lebenswelt getrennt werden, die zu keiner Zeit von Kontakten mit der Umwelt unbeeinflusst sein kann. Demnach gibt es für das alltägliche jüdische Leben keine Selbstausgrenzung aus der römischen Gesellschaft und auch keine Verweigerung gegenüber neuen Ideen, sondern eine Anpassung, um den Glauben beibehalten und verbessern und zugleich die aktuellen Lebensumstände an neue Gegebenheiten anpassen zu können. Trotz Konflikten kann aus diesem Grund von einer Annäherung beider Seiten gesprochen werden, auch wenn die jüdischen Reinheitsvorschriften auch in der römischen Diaspora dem Zweck der Stärkung der Gemeinschaft dienen, denn »wer nach diesen Gesetzen lebt, vergisst keinen Augenblick, wer er ist und wohin er gehört« (Assmann 1992, 206).

Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart im römischen Denken

¶28 Da es kaum möglich ist, alle Umgangsweisen mit Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart innerhalb des Römischen Reiches darzustellen (vgl. Cancik 2005a, 782) und auch der Einfluss auf das Judentum vielfach nur marginal ist, soll exemplarisch die Einstellung der herrschenden Schicht der Kaiserzeit genauer untersucht werden. Für die römische Kultur ist festzuhalten, dass »ihre Hingabe an […] [die Vergangenheit] […] alle Lebensbereiche, Literatur und Kunst ebenso wie Architektur und Stadtplanung, politische und juristische Kultur, Religion und Festkultur« (Walter 2004, 14) durchdringt. So ist die durch die Kaiser vermittelte Geschichtsphilosophie in den offiziellen Medien in allen Teilen des Reiches anzutreffen (vgl. Cancik 2005a, 782; Eck 2006a, 13; Walter 2004, 408-426). Dabei ist von einer fortschrittsoptimistischen Einstellung zu sprechen, von der Vorstellung einer Entwicklung vom Schlechteren zum Besseren und vom Niederen zum Höheren. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist die römische Kultur der Kaiserzeit, die sich sowohl gegenüber der eigenen Vergangenheit als auch gegenüber den unterlegenen anderen Kulturen im Blickfeld Roms als ein Ideal definiert, das eng mit dem Kaiser als *pontifex maximus* und Heilsbringer des Reiches verknüpft ist. Sie erreicht im Jetzt das Ende der Geschichte und zugleich ihren Höhepunkt, der zu Zeiten Augustus' als Goldenes Zeitalter beschrieben wird. Die epische Fassung dieser Vorstellung, die Aeneis des Vergil als »National-Dichtung« der Frühen Kaiserzeit (vgl. Cancik 2005a, 782), stellt die Vergangenheit Roms als teleologische Geschichte dar, in der das augusteische Zeitalter mehrfach prophezeit und der



Princeps selbst unter göttlichen Schutz gestellt wird (vgl. Verg. Aen. 1, 257-296; 8, 626-728; Cancik 2005b, 806; Dodds 1977, 30-32).

> »Hier sind Caesar und all die Nachkommen des Iulus, die dereinst auffahren werden zum hohen Himmelsgewölbe. Dieser Mann, der ist es, der dir – du hörst es immer wieder – verheißen wird, Caesar Augustus, des Göttlichen Sohn. Goldene Zeiten wird er für Latium bringen, überall in den Landen, die dereinst Saturn beherrschte« (Verg. Aen. 6, 789-794. Übers. nach Fink 2005).

¶29 Ebenso wie in der jüdischen Eschatologie wird hier ein religiöser Aspekt deutlich, der eng mit der Prophetie und der Wahrsagekunst der römischen Auguren verbunden ist. »Die Zukunft als Staatsmonopol« (Minois 1998, 115) ist dabei Sache der Herrschenden und wird von diesen vor allem für die Legitimation der eigenen Stellung und politischen Vorhaben und damit übergeordnet für die Gegenwart genutzt (vgl. Minois 1998, 125-126, 134, 139-149). Die in der griechischen Zeit und der jüdischen Überlieferung fassbare Vorstellung der Abhängigkeit des menschlichen Schicksals vom göttlichen Willen wird in Rom zugunsten der Möglichkeit der positiven Beeinflussung der Götter und der Zukunft aufgehoben (vgl. Minois 1998, 70-74; Dodds 1977). Für das Römische Reich ist »Fortschrittsoptimismus« somit vorrangig gegenwartsbezogen und nur insofern ein zukunftsgerichteter Begriff, als der Fortschritt bereits seinen Höhepunkt erreicht hat und auf dessen Kontinuität in der Zukunft, auf ein ewiges Fortbestehen gehofft wird, wie es sich im Begriff *Roma aeterna* manifestiert. Auch das anfangs dargelegte Verständnis vom »Fortschrittsoptimismus« als Entwicklung von einem rohen Urzustand zu Höherem und Besserem trifft hier demnach nicht gänzlich zu.

¶30 Daneben ist auf den Umgang mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der senatorischen Oberschicht zu verweisen, der dem offiziellen stark entgegensteht (vgl. Bracher 1987; Dodds 1977; Walter 2004). Hier steht nicht ein an den Kaiser, die Größe des Reiches und das Weiterbestehen beider gebundener Fortschritt im Mittelpunkt. Im Gegenteil: Es wird von moralischem und kulturellem Verfall ausgegangen. Dessen Ursprung wird bereits bei Cicero (Cic. rep 3, 16.) in der Zeit der Mittleren Republik und der Ausweitung des römischen Herrschaftsbereiches über Italien hinaus sowie im zunehmenden Machtverlust des Senats verortet, und ist auch bei Tacitus noch greifbar. »Erhalten blieb nichtsdestoweniger eine Art Scheinbild der Republik« (Tac. ann 13,28. Übers. nach Heller 2010). Die Aufgabe des republikanischen Systems muss zudem bei der Mehrheit der Bürger zu einem Rückzug ins Private führen, da ihre politischen Einflussmöglichkeiten nun faktisch nicht mehr vorhanden sind. Die römische Kultur der Kaiserzeit wird gegenüber der als Ideal betrachteten Mittleren Republik als Verfall beschrieben, der sich durch Dekadenz und Werteverlust charakterisiert und seine Ursache in eben jenem System hat, das durch die kaiserliche Propaganda als *aureum saeculum* dargestellt wird (vgl. Cancik 2005b, 806; Minois 1998, 152; Dodds 1977, 25-26, 29-33). Tacitus' Gefühl der Machtlosigkeit gegenüber einem von den Kaisern dominierten Schicksal ist die prägnanteste Ausformung dieser Vorstellung (Tac. Agr. 3. 44. ann.



1,1,1. 6,7. hist. 2,101.). Trotz der Kritik am System entwickeln er und andere senatorische Schriftsteller keine daraus abgeleitete politische Option. Jedoch werden die Missstände metaphorisch in Form von idealisierten Vorbildfiguren aus der Zeit der Republik oder Vergleichen zu Kaisern, die zur *damnatio memoriae* verdammt worden sind, vor Augen geführt. »[…] und wie die alte Zeit ein Höchstmaß an Freiheit sah, so wir an Knechtschaft« (Tac. Agr. 2, 3. Übers. nach Städele 1991).

¶31 Dieses zweite römische Geschichtsbild kann demnach als »Kulturpessimismus« verstanden werden, jedoch ohne dass diese Bezeichnung gänzlich zutreffend ist, da man skeptisch gegenüber Kulturveränderung und -abfall nur in Bezug auf die eigene, nicht auf »Kultur« im Allgemeinen ist. Auch hier zeigen sich die Grenzen der Allgemeingültigkeit der Ausgangsdichotomie in ihrer Anwendung auf vormoderne Kulturen.

Veränderungen der jüdischen Eschatologie in römischer Zeit?

¶32 Die zum Ausdruck gebrachten römischen Einstellungen sind meist an aktuelle politische Ereignisse geknüpft, die stark zur Meinungsbildung beitragen. In die jüdischen Schriften hingegen finden sie kaum Eingang. Bereits seit hellenistischer Zeit gibt es zwar jüdische Darstellungen zeitgenössischer Geschichte, jedoch nur sofern sie die Juden selbst betrifft (vgl. Schlüter 2005, 779). So sind lediglich die Jüdischen Kriege und ihre Folgen, v.a. die Zerstörung des Tempels, sowie Änderungen innerhalb der jüdischen Gesetzgebung festzustellen. Während die geschichtlichen Ereignisse in den römischen Auffassungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Veränderungen hervorrufen, ist dies für die jüdische Geschichtsauffassung auch der rabbinischen Zeit nicht nachzuweisen. Sie bleibt durch ihre enge Bindung an die Tora in ihrer Grundlinie, dem Glauben an den »Spannungsbogen zwischen Schöpfung und Erlösung« (Schlüter 2005, 780), weitgehend konstant, obwohl für die Diaspora davon auszugehen ist, dass die jüdische Bevölkerung täglich mit den römischen Medien und den über sie vertretenen Auffassungen in Berührung kommt und sie auch aktuelle Informationen zu den politischen Geschehnissen erreichen.

¶33 In Judaea gestaltet sich die Situation anders. Da die römischen Herrscher die Harmonie nicht durch Konfrontation gefährden wollen, vermeiden sie hier entsprechend dem jüdischen Bilderverbot Bildprogramme mit Menschen und Tieren auf Münzen, Reliefs oder Bauten. Aus den griechischen Städten im Umland sind diese sicher trotzdem bekannt, und auch von einem Informationsfluss von und nach Judaea ist auszugehen. Eine ständige Konfrontation wie in anderen Teilen des Reiches gibt es jedoch nicht (vgl. Eck 2006a, 14). Selbst nach dem Ersten Jüdischen Krieg werden keine Siegesmonumente in Judaea errichtet. Erst nach dem Bar-Kokhba-Aufstand werden römische Siegesmünzen geprägt und Triumphbögen errichtet. Dieser Sieg hingegen wird kaum durch die Medien der Hauptstadt propagiert. Während Vespasian und Titus ihren Erfolg v.a. der römischen Öffentlichkeit vor Augen führen wollen, ist es demnach wohl Hadrians Anliegen, den



Juden in der Region zu verdeutlichen, dass sie nun endgültig Rom unterstehen. Gleiches gilt für die Umbenennung der Provinz von Judaea zu Palaestina, die ebenfalls dazu beitragen soll, den Bezug zwischen den Juden und ihrem Land zu löschen (vgl. Eck 2006b, 577-583). Dadurch wird dem Judentum die Verknüpfung mit dem Heiligen Land als verräumlichte Erinnerung und Gedächtnisort zur Bewahrung des Wissens um die Geschichte Israels genommen.

¶34 Dessen Reaktion erfolgt wiederum mit Bezug auf die Eschatologie, wie sich anhand der jüdischen Gegenmünzen zeigt, die während der beiden Kriege in Jerusalem geprägt werden. Sie haben durch ihre Aufschriften einen engen Bezug zur Freiheit Jerusalems und Zions und nach der Zerstörung des Tempels aufgrund der dargestellten Fassade (Hendin 687-689, 711-714) zu dem prophezeiten Dritten Tempel (Jes 2,2) und Bar Kokhba als dem Messias (Künzl 1999, 33-35).

Fazit – »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« und ihre Anwendbarkeit auf Religion und Antike

¶35 In der Antike gibt es zahlreiche Wege des Umgangs mit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und sowohl die Idee des Niederganges als auch der Entwicklung und des Fortschritts, die beide von einer zunehmenden Entfernung von einem – paradiesischen oder unzivilisierten – Urzustand ausgehen und verschiedene, bis in römische Zeit vor allem negative Erwartungen in Bezug auf die Zukunft hervorrufen (vgl. Dodds 1977). »Über das Verlorene Paradies wissen sie viel zu sagen, aber bis zu Vergil fast nichts über das Wiedergewonnene Paradies« (ebd., 10). Die »Spannung zwischen dem Glauben an naturwissenschaftlichen oder technischen Fortschritt und dem Glauben an moralischen Rückschritt ist bei vielen antiken Autoren vorhanden« (ebd., 34), sodass die Extreme nur schwerlich kombinierbar erscheinen. Während die römische Oberschicht ihr kulturelles Gedächtnis und ideologisches Weltbild als repräsentativ und identitätsbildend für das ganze Reich ansieht, gelingt es den jüdischen Bewohnern des Reiches, ihre eigene Identität und indigene Geschichtsauffassung mit Hilfe der Tora und nach dem Schema des *using and refusing* beizubehalten. Die jüdische Eschatologie stellt dabei eine zukunftsbezogene Heilsvorstellung dar, deren Ziel jedoch keine Zukunftsprognostik, sondern eine Gegenwartsbewältigung ist. Sie übt eine gegenwartskritische Funktion aus, führt eine bessere Welt vor Augen und kritisiert damit die bestehenden Verhältnissen (vgl. Minois 1998, 57).

¶36 Es zeigt sich, dass die Dichotomie der beiden als sich ergänzende Grundkonzepte behandelten Begriffe »Kulturpessimismus« und »Fortschrittsoptimismus« nicht ausreicht, um das Geschichtsbild des Judentums sowie anderer antiker Kulturen angemessen zu beschreiben. So vermag sie nicht die Teleologie, die dem »Fortschrittsoptimismus« innewohnt, durch dessen Gegenstück zu ergänzen: die zyklisch verlaufende Geschichte, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein ewiger Kreislauf des Verfalls und der Wiedergeburt sind. Dies ist eine »weder



optimistische noch pessimistische Auffassung, da nichts endgültig ist, weder die Katastrophe noch die Erneuerung« (Minois 1998, 62-63), und die sich demzufolge nicht in das Schema von »Kulturpessimismus« und »Fortschrittsoptimismus« zur Beschreibung kultureller Auffassungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einpassen lässt. Vielmehr muss diese Dichotomie um weitere Begrifflichkeiten ergänzt werden, die Einstellungen zu Vergangenheit und Zukunft zu kombinieren vermögen und um einen spezifischen Gegenwartsaspekt erweitert werden können.

¶37 Grundlegend hierfür ist die Erscheinung der »Eschatologie«, die – ebenso wie »Kulturpessimismus« und »Fortschrittsoptimismus« – alle drei Aspekte eines Geschichtsbildes beinhaltet. Sie kritisiert die Probleme der Gegenwart, indem sie eine ideale Vergangenheit konstruiert und als Hoffnung auf die Zukunft umdeutet. Gleiches gilt für die »Apokalyptik«, die jedoch die Fehler der Gegenwart in einer Katastrophe münden sieht. Beide Begriffe vermögen die ursprüngliche Dichotomie um weitere Facetten der Handhabung der Gegenwart zu erweitern.

¶38 Von Vorteil für die Erweiterung des Ausgangspaares ist das Zusammensetzen der beiden Begriffe, das eine Neukombination der einzelnen Teile und ihrer Bedeutungen und damit inhaltliche Vielfalt ermöglicht. Während »Kultur« jedoch nur durch »Natur« und »Fortschritt« durch »Rückschritt«, »Niedergang« oder auch »Stagnation« als in denselben sprachlichen Kontext gehörende Termini ergänzt werden können, was für ein Geschichtsbild nur bedingt anzuwenden ist, stehen alle drei zu einem solchen gehörenden Aspekt – »Zukunft«, »Gegenwart« und »Vergangenheit« – zur Verfügung, um situativ passendere Begrifflichkeiten zu entwickeln.

¶39 Für die dargelegte Situation des Frühen Judentums kann auf diese Weise eine Neuschöpfung wie »Zukunftsoptimismus« dienlich sein, um zeitspezifische Situationen, die damit einhergehende Gegenwartsbewältigung und die hiervon abhängigen Handhabungen von Vergangenheit und Zukunft darzustellen. Während der Begriff »Fortschritt« auf das antike Judentum nicht anwendbar ist und sich dessen eschatologische Vorstellungen der Zukunft auf den Rückgriff auf eine bereits da gewesene, wiederkehrende Vergangenheit beziehen, soll »Zukunftsoptimismus« eine Hoffnung beschreiben, die auf eine Verbesserung der gegenwärtigen Zustände in der Zukunft abzielt, ohne die Idee des »Fortschritts« zu integrieren.

¶40 Auch auf die römische Gesellschaft sind »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« nicht ohne spezifische Bestimmung anwendbar. Im Vergleich zum Judentum wird hier gerade durch die Vielfalt eine genaue begriffliche Erfassung noch schwieriger. Ebenso wie »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« nur teilweise und mit einer vorangestellten Definition von Nutzen sein können, um das offizielle Geschichtsbild der römischen Kaiserzeit zu beschreiben, gilt dies auch für einen Begriff wie »Zukunftspessimismus«, um die gegenwärtige Situation und ihre Entstehung aus der Vergangenheit sowie ihre Vorausweisung in die Zukunft darzulegen. Der Begriff verweist darauf, dass die Befürchtung einer



Verschlechterung in der Zukunft besteht. Es fehlt aber eine integrierte Darstellung der Vergangenheit. Für das Weltbild des *aureum saeculum* braucht es demnach stärker als im Falle der jüdischen Eschatologie eine Kombination von Begrifflichkeiten. Auch für den Skeptizismus der senatorischen Opposition ist dies daran ersichtlich, dass die ursprüngliche Dichotomie und auch die Begriffe Walters, »Gegenwartsresignation« und »Zukunftspessimismus« (Walter 2004, 16), nur teilweise anzuwenden sind. Schwierig ist dabei vor allem, dass der geschichtliche Höhepunkt bereits erreicht ist, von einer Entwicklung oder einem Fortschritt jedweder Art und damit einer Zukunftsperspektive also nur bedingt ausgegangen werden kann.

¶41 Trotz der Möglichkeit einer Erweiterung der Dichotomie von »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« wird deutlich, dass auch eine solche nur spezifisch auf eine Kultur, Religion oder Gemeinschaft angewendet werden kann und einen Vergleich von Weltsichten schwerlich möglich macht. Die Begriffsvorschläge sind interdisziplinär anzuwenden, vermögen aber im Vergleich zu »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« nicht mehr als zwei der genannten Aspekte zu kombinieren – wobei einer davon immer die Gegenwart als Ausgangssituation darstellt. Im Gegensatz dazu sieht »Kulturpessimismus« einen Verfall der idealisierten Vergangenheit in der Zukunft und »Fortschrittsoptimismus« die Gegenwart als Entwicklungsstufe auf dem Weg von einer unterentwickelten Vergangenheit zu einer höher entwickelten Zukunft vor. Die Eindimensionalität der vorgeschlagenen Begriffe scheint aus diesem Grund auf den ersten Blick für komplexe Situationen wie die des Judentums oder der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit nicht gänzlich zu befriedigen. Eine Kombination der Begrifflichkeiten und gerade ihre nur in eine – in Zukunft oder Vergangenheit – weisende Richtung macht es jedoch möglich, alle vorgestellten Begriffe vielfältig zu verwenden. Auf diese Weise kann eine auf den Einzelfall definierte Dichotomie entwickelt werden, welche den Umgang mit Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in allen historischen Epochen und kulturellen Kontexten eindeutig zu beschreiben vermag.

¶42 Gemeinsam ist allen Variationen, dass sie eine Verarbeitung der Gegenwart als Grundelement beinhalten. »Allein in funktionaler Symbiose mit der Gegenwart und der Zukunft […] scheint die Geschichte ihren Vermittlern denkbar und tauglich zu sein« (Walter 2004, 12). Aus der gegenwärtigen Situation, dem Status der behandelten Gruppe innerhalb ihrer Umwelt und den Eckpunkten ihrer imaginierten Identität werden alternative Geschichtsbilder und Zukunftserwartungen entwickelt, die im Rahmen teleologischer oder zyklischer, abfallender oder aufsteigender Geschichtsauffassung für die Zeit des Bestehens der Gruppenidentität und der Situation ihre Gültigkeit behalten. Deutlich wird dies an der Hoffnung des Judentums auf ein Reich Gottes, in welchem die Gesetze der Tora weltliche und sakrale Gültigkeit besitzen. Das »eigentliche Ziel der Prophezeiung [ist] nicht die Voraussage der Zukunft, […] sondern vielmehr die Bekehrung; Sie ist eine moralische Waffe und kein Mittel der Weissagung« (Minois 1998, 48), die eine Rückkehr zu



besseren Verhältnissen durch die Veränderung der Gegenwart bewirken soll. Trotz sich verändernder Rahmenbedingungen von der Zeit des Babylonischen Exils bis zur Spätantike bleiben die Grundelemente jüdischen Lebens – die Eingliederung in multikulturelle Gesellschaften und die Herrschaft nicht-jüdischer Könige und Kaiser – die gleichen, sodass sich auch die eschatologischen Vorstellungen nicht wesentlich ändern. Diesen Faden kann man weiter verfolgen und stellt fest, dass die Hoffnungen bis zur Gründung des Staates Israel bestehen bleiben und in diesem zumindest zum Teil erfüllt werden.

Die Autorin

Kristin Oswald M.A. studierte von 2005 bis 2011 Alte Geschichte und Archäologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und der Universitá degli Studi di Roma La Sapienza. Ihr Schwerpunkt lag dabei auf der antiken Kultur- und Religionsgeschichte sowie dem interkulturellen Austausch in der Antike. Beruflich ist sie zudem im Wissenschaftsmarketing und der Medienarbeit verhaftet und promoviert seit dem Sommersemester 2013 an der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster bei Prof. Dr. Klaus Zimmermann zum Thema »Information – Suggestion – Glaubwürdigkeit. Die Funktionsweise antiker Medien anhand von Theorie und Praxis«.

Kontakt: Kristin.Oswald@gmx.de

http://kristinoswald.hypotheses.org



Literatur

Assmann, Jan. 1988. »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«. In *Kultur und Gedächtnis*. Hrsg. von Jan Assmann, und Tonio Hölscher, 9–19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.

———. 2005. »s.v. Gedächtnis, I. Religionswissenschaftlich«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 523–525. Tübingen: Mohr Siebeck.

———. 2007. *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*. 3. Aufl. München: Beck.

Barclay, John M. 2002. »Using and refusing: Jewish Identity Strategies under the Hegemony of Hellenism«. In *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Hrsg. von Matthias Konradt, und Ulrike Steinert, 13–25. Paderborn: F. Schöningh.

Berner, Ulrich. 2010. »Mircea Eliade«. In *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hrsg. von Axel Michaels. 3. Aufl., 343–356. München: Beck.

Bracher, Karl D. 1987. *Verfall und Fortschritt im Denken der frühen römischen Kaiserzeit*. Wien: Böhlau.

Broder-Keil, Lars. 2009. »Fiktion im Geschichtsbewusstsein: Wie Legenden und Mythen das Bild von vergangener Wirklichkeit beeinflussen können«. In *Geschichte und Öffentlichkeit: Orte – Medien – Institutionen*. Hrsg. von Sabine Horn, und Michael Sauer, 32–39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Cancik, Hubert. 2005. »s.v. Geschichte/ Geschichtsauffassung: III. Griechisch-Römisch«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 781–783. Tübingen: Mohr Siebeck.

———. 2005. »s.v. Geschichtsschreibung: III. Römisch«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 806. Tübingen: Mohr Siebeck.

Clauss, Manfred. 1999. *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*. Stuttgart: Teubner.



Demandt, Alexander. 2002. »Kulturenkonflikt im Römischen Reich? Eine zeitgemäße Betrachtung«. In *Widerstand – Anpassung – Integration: Die griechische Staatenwelt und Rom; Festschrift für Jürgen Deininger zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Norbert Ehrhardt, 61–76. Stuttgart: Steiner.

Dietrich, Walter. 2005. »s.v. Geschichtsschreibung: IV. Biblisch«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 807. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dodds, Eric R. 1977. *Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen.* Zürich: Artemis-Verl.

Eck, Werner. 2006. »Herrschaft und Kommunikation in antiken Gesellschaften«. In *Mediengesellschaft Antike? Information und Kommunikation vom Alten Ägypten bis Byzanz; altertumswissenschaftliche Vortragsreihe an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von Ulrike Peter, 11-34. Berlin: Akademie-Verl.

———. 2006. »Rom und das Jüdische Volk.« In *Die römische Welt*. Hrsg. von Elke Stein-Hölkeskamp, und Karl-Joachim Hölkeskamp, 577–583. München: Beck.

Eliade, Mircea. 1953. *Der Mythos der ewigen Wiederkehr.* Düsseldorf: Diederichs.

———. 1979. *Geschichte der religiösen Ideen.* Freiburg: Herder.

Filoramo, Giovanni. 2005. »s.v. Eschatologie: I. Religionswissenschaftlich«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 1542–1546. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fried, Johannes, und Thomas Kailer. 2003. »Einleitung: Wissenskultur(en) und gesellschaftlicher Wandel. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept.« In *Wissenskulturen: Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*. Hrsg. von Johannes Fried, und Thomas Kailer, 7–20. Berlin: Akad. Verl.

Görg, Manfred. 2005. »s.v. Geschichte/ Geschichtsauffassung: II. Alter Orient und Israel«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 776-779. Tübingen: Mohr Siebeck.

Holm-Nielsen, Svend. 1983. »Die Psalmen Salomos.« In *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: IV. Poetische Schriften*. Hrsg. von Hermann Lichtenberger, und Werner G. Kümmel, 49–112. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.



HSozKult 2012. 2012. »Populäre Geschichte und medialer Wandel zwischen Fortschrittsoptimismus und Kulturpessimismus.« Letzter Zugriff 10. März 2013. http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4344.

Koenen, Klaus. 2007. »s.v. Eschatologie«. In *WiBiLex online 2007*. Letzter Zugriff 29. August 2012. http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/20917/cache/a39a8c819226869d1e6c425f2c5d3942.

Künzl, Hannelore. 1999. *Jüdische Grabkunst von der Antike bis heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Meisner, Norbert. 1977. »Aristeasbrief«. In *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Band II/ I: Unterweisung in erzählender Form*. Hrsg. von Werner G. Kümmel. 2. Aufl., 35-87. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.

Minois, Georges. 1998. *Geschichte der Zukunft: Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Müller, Hans-Peter. 2005. »s.v. Eschatologie: II. Altes Testament«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 1546-1553. Tübingen: Mohr Siebeck.

Niebuhr, Karl-Wilhelm. 2002. »Hellenistisch-jüdisches Ethos im Spannungsfeld von Weisheit und Tora«. In *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Hrsg. von Matthias Konradt, und Ulrike Steinert, 27–50. Paderborn: F. Schöningh.

Preußner, Andreas. 2003. »s.v. Kultur«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 438. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rehfus, Wulff D., 2003, »s.v. Geschichte«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 365–367. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rohbeck, Johannes. 2003. »s.v. Geschichtsphilosophie«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 367–370. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rosenau, Hartmut. 2005. »s.v. Zukunft: I. Religionsphilosophisch«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 8. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 1915-1916. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schlüter, Margarete. 2005. »s.v. Geschichte/ Geschichtsauffassung: III. Judentum«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und*



Religionswissenschaft. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 779-780. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schreiner, Stefan. 2005. »s.v. Eschatologie: VIII. Judentum, 1. Antike«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 1575–1576. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schmidt, Martin. 2007. *Der Begriff Kulturpessimismus.* Magisterarbeit, Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig. Letzter Zugriff 10. März 2013. http://www.cultiv.net/cultranet/1218560668MA.pdf

Stemberger, Günter. 1983. *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tacitus, Cornelius. 2010. *Annalen: Lateinisch-Deutsch.* Hrsg. von Erich Heller. 6. Aufl. Mannheim: Artemis & Winkler.

———. 1991. *Agricola; Germania: Lateinisch und Deutsch.* Hrsg. von Alfons Städele. München: Artemis & Winkler.

———. 1984. *Historiae: Historien: lateinisch-deutsch.* Hrsg. von Joseph Borst, und Helmut Hross. 5. Aufl. München: Artemis Verl.

Tertullianus, Quintus S. F. 1952. *Apologeticum: Lateinisch und deutsch = Verteidigung des Christentums.* Hrsg. von Carl Becker. München: Kösel.

Teslak, Gerhild. 2003a. »s.v. Fortschritt«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 358. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

———. 2003b. »s.v. Kulturphilosophie«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 438–441. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vergilius Maro, Publius. 2005. *Aeneis: Lateinisch-deutsch.* Hrsg. von Gerhard Fink. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Walter, Uwe. 2004. *Memoria und res publica: Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom.* Frankfurt am Main: Verl. Antike.



»Ein solches Kind ist ein wahrer Erlöser« – Eugenik und die religiöse Konstruktion menschlicher Normalität bei Mazdaznan

Ramona Jelinek-Menke

Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts propagierten im englisch- und deutschsprachigen Raum autoritative wie Laien-VertreterInnen der religiösen Bewegung Mazdaznan ein System von Verhaltens- und Umgangsregelungen für die Zeugung von Kindern bzw. für Schwangere und den Umgang mit ihnen, um eine Höherentwicklung der Menschheit und damit ihre Erlösung zu erreichen. Wie sollte diese »vorgeburtliche Erziehung« im Einzelnen aussehen und welche Eigenschaften wurden durch sie angestrebt? In welchem funktionellen Zusammenhang steht die »vorgeburtliche Erziehung« mit weiteren Aspekten des Lehrsystems und welche Rückschlüsse lassen sich auf ihren Stellenwert in Lehre und Praxis Mazdaznans ziehen? Diese Fragen werden auf der Grundlage einer qualitativen Inhaltsanalyse von Quellentexten aus den 1910er Jahren beantwortet. In dem Artikel wird darüber hinaus diskutiert, inwiefern sich über die Analyse religiös konnotierter eugenischer Vorstellungen und Maßnahmen Rückschlüsse auf Normalitätskonstruktionen in Bezug auf die körperliche und geistige Konstitution des Menschen innerhalb religiöser Felder ziehen lassen.



During the first three decades of the twentieth century in the english and german speaking sphere, leading representatives as well as laymen of the religious movement Mazdaznan advocated a code of conduct for sexual reproduction and pregnant women respectively. It aimed at creating a higher developed mankind, and, hence, reaching its salvation. How exactly was this »prenatal education«

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Jelinek-Menke, Ramona. 2013. »Ein solches Kind ist ein wahrer Erlöser‹ – Eugenik und die religiöse Konstruktion menschlicher Normalität bei Mazdaznan.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 8:29-55.
URN: urn:nbn:de:0267-201311-jelinek-menke-7



Imagined? Which qualities did it aspire? What functions does the idea of a »prenatal education« fulfill in the wider context of the Mazdaznan religious teachings? Which conclusions can be drawn with respect to its importance in their teaching and practice? By means of a qualitative content analysis, this article examines a range of sources from the 1910s. Moreover, it discusses in how far the analysis of religiously connoted eugenic ideas and practices helps in drawing conclusions about normative constructions of the physical and mental human constitutions in religious fields.

Inhaltsübersicht

Einleitung

> »Unser ›Marzipanbub‹, wie er allgemein ob seines blühenden Aussehens genannt wird, hat sich prächtig entwickelt […]. […] Mit 17 Tagen machte er Gehversuche in der Badewanne, mit 2 Monaten stand er fest auf seinen Beinchen, mit 3 Monaten saß er aufrecht, mit 8 Monaten bekam er schmerzlos den ersten Zahn […]. Unruhige Nächte hat es nicht gegeben, am Tage war das Kind nur 5 bis 6 Stunden wach und dabei stets vergnügt« (Ostwaldt 1913, 109-110).

¶1 Mit diesen Worten berichtet Maria Ostwaldt in der Maiausgabe der *Mazdaznan-Zeitschrift* des Jahres 1913 stolz von ihrem Sohn. Sie schwärmt hier nicht nur von ihrem zweitgeborenen Kind – sie beschreibt einen der »treuen Verbündeten im Reiche Mazdas« (ebd., 106), zu denen sie ihre Kinder durch ihre Erziehung, die sie an den Vorgaben Mazdaznans orientiert, heranwachsen lassen wolle. David



Ammann, die führende Mazdaznan-Persönlichkeit in den deutschsprachigen Gebieten vor dem Ersten Weltkrieg, nennt die so erzogenen Kinder »Erlöser« (Ammann 1913, 100). Aus der Sicht der VertreterInnen und AnhängerInnen Mazdaznans muss eine solche Erziehung bereits und im Wesentlichen vorgeburtlich erfolgen.

¶2 Im vorliegenden Aufsatz wird den Fragen nachgegangen, welche Maßnahmen aus Sicht Mazdaznans nötig sind, um Kinder zu »Erlösern« zu erziehen, welche Eigenschaften für einen solchen »Erlöser« kennzeichnend sind und welche Position der vorgeburtlichen Erziehung im Lehrsystem Mazdaznans auszumachen ist. Es wird demnach hiermit der Versuch begangen, Inhalt, Funktion und Position eugenischer Vorstellungen bei Mazdaznan zu rekonstruieren und dadurch aufzuzeigen, wie im religiösen Kontext die menschliche körperliche und geistige Konstitution normiert wird.

¶3 Um das für diesen Artikel untersuchte Fallbeispiel historisch einordnen zu können, soll zunächst auf ausgewählte Aspekte seines geschichtlichen Kontexts hingewiesen werden. Es werden außerdem einführend einige Bemerkungen zum methodischen Vorgehen und zur fachwissenschaftlichen Verortung der Fragestellung gemacht. Anschließend wird mit textkritischen Notizen auf zwei analysierte Quellentexte aus der Mazdaznan-Zeitschrift eingegangen, bevor im Hauptteil die Vorstellung der Analyseergebnisse folgt. Im darauffolgenden Abschnitt wird erörtert, wie die erzielten Untersuchungsergebnisse aus einer Außenperspektive und im Hinblick auf die Herstellung menschlicher Normalität interpretiert werden können. Der Artikel schließt mit knappen Überlegungen zu möglichen religionswissenschaftlichen Forschungsperspektiven im Themenfeld der *religiösen Normierung des Menschen*.

Historischer und fachwissenschaftlicher Rahmen der Analyse

¶4 Die Entwicklung und Agitation eines eugenischen Programms ist keineswegs ein Spezifikum Mazdaznans. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert war die Eugenik ein populäres Thema in diversen gesellschaftlichen Bereichen – so auch bei religiösen Gruppen. Zwar wird in der Forschungsliteratur gern auf die *Menschen*- und *Rassezucht*motive Mazdaznans hingewiesen (vgl. bspw. Linse 2001, 275-279), die Argumentationen diesbezüglich sind aber bisher noch nicht im Einzelnen näher untersucht und dargestellt worden. An Quellentexten für ein solches Unternehmen mangelt es jedoch nicht. Für die hier vorgestellte Analyse sind zwei Texte aus der Mazdaznan-Zeitschrift aus dem Jahr 1913 ausgewählt worden.



Kontextskizze: Mazdaznan, religiöse Devianz und Eugenik zu Beginn des 20. Jahrhunderts

¶5 Mazdaznan ist eine nordamerikanische und europäische Bewegung,[1] die – hinsichtlich Anhängerzahl und Einflussgebiet – ihren Zenit im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erreichte. Die wohl bekannteste Institution, in der die Lehren Mazdaznans eine Umsetzung erfuhren, ist das Bauhaus in Weimar, in dessen Kantine seit 1920 nach Mazdaznan-Prinzipien gekocht wurde und diverse weitere von der Mazdaznan-Bewegung inspirierte Praktiken der Vergemeinschaftung dienten (vgl. Ackermann 2008, 33-38). Auch in der Praxis von Sanatorien berief man sich mitunter auf Mazdaznan. Ebenso standen von der Öffentlichkeit weniger beachtete Einrichtungen wie z.B. Kinderheime möglicherweise unter dem Einfluss der Bewegung (vgl. Wedemeyer-Kolwe 2004, 159).

¶6 Mazdaznan bezieht sich in den Lehren einerseits auf die höchste transzendente Entität des Zoroastrismus, Ahura Mazdā, deutet zoroastrische Schriften und Konzepte für sich um und verortet ihren Ursprung selbst – analog zum Zoroastrismus – in Persien bzw. Zentralasien. Sie versteht sich selbst als Erneuerin einer »altpersischen Offenbarungsreligion«, die sie als ursprüngliche und »ur-arische« Religion betrachtet (vgl. Graul 2012, 73-74). Somit kann sie als *neo-zoroastrisch* kategorisiert werden. Gleichzeitig wird auch eine christliche Terminologie verwendet. Andererseits kann Mazdaznan der sogenannten *Lebensreformbewegung* der Zeit um die Jahrhundertwende zugeordnet werden, da Mazdaznan mit dieser mehrere Merkmale teilte: Z.B. die Fokussierung auf eine bestimmte Körperpflege und -behandlung, eine spezielle, vegetarische Diätik, Atem- und Temperamentenlehre sowie eine zentrale Position eines rassischen Ordnungssystems – das im Falle Mazdaznans religiös begründet wird. Im Unterschied zu vielen Gruppierungen der Lebensreformbewegung habe die Religionsgemeinschaft, so konstatiert Johannes Graul, universale Ambitionen vertreten. In dem breiten Spektrum an Deutungsangeboten und Ratschlägen könne zum einen ein bedeutender Faktor für das damals zunehmende Interesse an Mazdaznan gesehen werden. Zum anderen bestehe hierin aber auch ein Grund dafür, dass Mazdaznan sowohl zu lebensreformerischen Bewegungen als auch zu etablierten religiösen Institutionen und alternativ-religiösen Gruppen in eine Art Konkurrenzverhältnis trat und Kritik von diversen Seiten auf sich zog (vgl. ebd., 79).[2] Eine weitere Kategorie, unter die Mazdaznan schließlich subsummiert werden kann, ist die der *kleinen* oder *neuen Religionen*, die um 1900 im Deutschen Kaiserreich AnhängerInnen fanden und eine heterogene religiöse Landschaft bildeten. Hierzu sind verschiedene christliche Konfessionen ebenso zu

1 In der Verwendung der Bezeichnung »Bewegung« folge ich Graul, der damit die historische Selbstbezeichnung Mazdaznans als »Bewegung« aufgreift und den Begriff »rein deskriptiv und nicht als sozialwissenschaftlichen Terminus technicus« verwendet. In der aktuellen Selbstdarstellung werde die Bezeichnung »Lebenskunde« bevorzugt gebraucht: Vgl. Graul 2011, 369, Anm. 1.

2 Zur Kritik aus verschiedenen Richtungen an Mazdaznan vgl. Graul 2013, 88-122. Mazdaznan zog auch den kritischen Blick des Staates auf sich. Mit dem polizeilichen Vorgehen in Bezug auf Mazdaznan befasst sich die Dissertation von Graul, die 2013 erschien: Vgl. Graul 2013.



zählen wie Buddhismus, Bahá'í, Theosophie, Spiritismus u.a. (vgl. ebd., 50-56). Viele dieser Religionen gelangten aus dem asiatischen und angloamerikanischen Raum nach Deutschland, so auch Mazdaznan: Die Anfänge Mazdaznans sind in den USA um 1900 und im Kontext von Otoman Zar-Adusht Hanish zu suchen. In dieser frühen Phase stieß der in dieser Zeit in den USA lebende, aus einer schweizerischen evangelischen Missionarsfamilie stammende David Ammann auf Mazdaznan. Ammann trat der Bewegung bei, wurde später, wie bereits angedeutet, die zentrale Autorität Mazdaznans im deutschsprachigen Raum und bemühte sich dort um die Etablierung und Verbreitung der Religionsgemeinschaft. Seit dem Ende des Jahres 1907 war Mazdaznan somit sowohl personell – zunächst durch David Ammann und seine Frau Frieda – als auch institutionell im wilhelminischen Kaiserreich präsent, wobei das Zentrum in Leipzig lag. Die Mazdaznan-Zeitschrift, die Ammann seit 1908 hier herausgab und ab dem folgenden Jahr über den eigenen Mazdaznan-Verlag vertrieb, diente sowohl der Mitgliederwerbung als auch der Vergemeinschaftung und den Zentralisierungsabsichten Ammanns (vgl. ebd., 67, bes. Anm. 92). Mittels Artikeln und Anzeigen in der Mazdaznan-Zeitschrift wurden beispielsweise Lehren und praktische Handlungsanweisungen verbreitet sowie Kursangebote und Produkte für die entsprechenden Mazdaznan-Praktiken beworben. Über das Mazdaznan-eigene Reformwaren-Versandhaus konnten die Praktizierenden mit den nötigen Utensilien versorgt werden (vgl. Graul 2010, 173).

¶7 Bis 1914 kann von einer deutschlandweiten Mitgliederzahl im niedrigen vierstelligen Bereich ausgegangen werden. Graul weist darauf hin, dass für sichere Aussagen über die Sozialstruktur der Mitglieder eine verlässliche Datenbasis fehle. Auf der Grundlage bisheriger Erkenntnisse könne vorläufig davon ausgegangen werden, dass sich die Mehrzahl der Mitglieder wahrscheinlich aus dem »alten und neuen Mittelstand« rekrutiert habe (vgl. Graul 2013, 87-88). Sicher ist, dass die Zeit des Ersten Weltkrieges eine Unterbrechung der Zunahme der Mitgliederzahlen und institutionellen Etablierung Mazdaznans in Deutschland darstellte. Von großer Bedeutung hierfür war die Ausweisung der Familie Ammann aus dem Königreich Sachsen im Frühsommer 1914. Das Zentrum der Bewegung verlagerte sich mit dem Wohnsitzwechsel der Ammanns vorübergehend von Leipzig nach Herrliberg in der Schweiz. In den 1920er Jahren stießen Ansichten und Praktiken Mazdaznans in der Weimarer Republik erneut auf Resonanz und auch eine erneute institutionelle Organisation gelang (vgl. ebd., 68-72).[3]

¶8 Seit dem späten 19. Jahrhundert verbreitete sich in Europa und Nordamerika der Gedanke der »Verbesserung der Rassequalitäten«, um auf ihr »eine bessere Zukunft« (Blom 2008, 334) zu gründen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts schlug sich die Popularität der *Eugenik* bis in staatlichen Institutionen nieder (vgl.

3 Für detaillierte Darstellungen der Geschichte Mazdaznans und der Entwicklung der Mitglieder- und Sympathisantenzahlen sowie des Wirkungsgrades vgl. Graul 2010, 172-173; vgl. Graul 2011, 371-377; vgl. Graul 2013, 57-88; vgl. Linse 2001, 270-271, bes. Anm. 13 und 15, 281; vgl. Stausberg 2002, 392-398.



Klevenow 1986, 65).[4] Den Begriff *Eugenik* hatte Francis Galton geprägt, der diesen in einem 1904 veröffentlichten Aufsatz als »the science which deals with all influences that improve the inborn qualities of a race; also with those that develop them to the utmost advantage« definiert (Galton 1904, 1).

Forschungsskizze: Fragestellung, Fokus und Methode

¶9 Zu einem der vereinzelten Beiträge, die bisher zu verschiedenen Teilaspekten Mazdaznans publiziert worden sind, gehört ein gendergeschichtlicher Artikel von Séverine Desponds:[5] In diesem fokussiert sie ihren Blick auf die eugenischen Vorstellungen innerhalb Mazdaznans und diskutiert wie in diesem Zusammenhang in den 1940er Jahren ein spezifisches Frauenbild konstruiert wurde. Während Desponds die Konstruktion der Frau als »Mutter des Übermenschen« (Desponds 2008, 299) darstellt, wird im vorliegenden Artikel der Fokus auf die Kinder dieser Mütter, auf die »Erlöser« (Ammann 1913, 130), gelegt. Es sollen einerseits die Deutungen der Eigenschaften dieser Kinder betrachtet werden und andererseits die Praktiken, die sowohl zur Erlangung positiv bewerteter Qualitäten (positive Eugenik) als auch zur Vermeidung der Merkmale, die als unerwünscht gelten (negative Eugenik),[6] mit ihren die Erlösungsvorstellungen betreffenden Implikationen im Zentrum der Betrachtung liegen.

¶10 Die Fragen und Perspektiven der *Gender Studies*, bei denen es um die Analyse sozial-anthropologischer Rollenzuschreibungen bezüglich der Geschlechter geht, sind, wie der Artikel Desponds zeigt, bereits in die Religionswissenschaft integriert worden.[7] Die *Disability Studies* machen mit ihrer Konzeption der »Behinderung» als Normabweichung (vgl. Waldschmidt 2005, 9-14) auf eine weitere Sozialkonstruktion aufmerksam: Sie weisen auf die gesellschaftliche Aushandlung menschlicher Normalität hin. Was als menschliche Norm gilt, lässt sich einerseits aus dem, was als Abweichung gedeutet wird, ableiten, da häufig nicht die Normalität, sondern die unerwünschte und zu vermeidende vermeintliche Anomalie als erklärungsbedürftig erachtet wird. Andererseits kann die Analyse eugenischer Vorstellungen, Forderungen und Praktiken die zugrundeliegenden normativen Maßstäbe menschlicher Konstitution und Erscheinung verdeutlichen, da eben diese *Menschenzucht* zur Selektion von Eigenschaften dient, die die Realisierung des idealen Menschen bzw. die Verhinderung dessen, was als anormal gilt, zum Ziel hat.

---

4 Zu religiösen Gemeinschaften, Bewegungen und Einzelpersonen und deren Verhältnis zur Eugenik vgl. bspw. Lipphardt 2009; vgl. Schwartz 1995; vgl. Groß 2010.

5 Die Schrift von Graul bietet eine aktuelle, umfangreiche Übersicht über die bestehende Forschungsliteratur zu Mazdaznan: Vgl. Graul 2013, 57-61. Mein Dank gilt Bernadett Bigalke, Johannes Graul und Heinz Mürmel für ihre hilfreichen Hinweise zu Forschungsstand und Quellenlage.

6 Unter positiver Eugenik ist »die Förderung der Fortpflanzung erwünschter Genotypen« und unter negativer Eugenik entsprechend »die Verhinderung der Fortpflanzung unerwünschter Genotypen« zu verstehen: Kröner 2005, 380.

7 Vgl. hierzu bspw. auch Pezzoli-Olgiati 2008, 45.



¶11 In religionsgeschichtlicher Hinsicht soll demnach in dieser Arbeit der Fokus auf einen Teilaspekt der Lehre, die Anthropologie Mazdaznans, gelegt werden, die innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung bisher noch nicht erschöpfend behandelt wurde. Der hier vertretene systematische Anspruch ist es, einen von vielen nötigen Bausteinen zu liefern, aus denen die religiöse Beteiligung am stetigen Normierungsprozess des Menschen rekonstruiert werden kann. Im Zentrum dieser Analyse stehen zwei Texte: (1) der Aufsatz »Die vorgeburtliche Erziehung« von David Ammann, und (2) ein Bericht von Maria Ostwaldt mit dem Titel »Erfahrungen einer Mutter aus der Kinderstube«, die beide 1913 in der Mazdaznan-Zeitschrift publiziert wurden. Durch diese Quellenauswahl ist eine Konzentration auf die erste Phase Mazdaznans im wilhelminischen Kaiserreich bedingt.

¶12 Die Analysetechnik orientiert sich an der Methode der *Qualitativen Inhaltsanalyse* in der Variante der inhaltlichen Strukturierung nach Philipp Mayring: Hierbei werden nach zuvor festgelegten Kriterien entsprechend herausgefilterte Textpassagen unter die deduktiv gebildeten Kategorien »Inhalt«, »Funktion« und »Position« subsummiert (vgl. Mayring 2010, 92 und 98). Unter »Inhalt« werden all jene Textabschnitte zusammengefasst, die Aussagen über die konkreten Praktiken der vorgeburtlichen Erziehung, ihren Ablauf sowie die mit ihr verbundenen Ansprüche und Bedingungen enthalten. In der Kategorie »Funktion« werden Aussagen über die Ziele der vorgeburtlichen Erziehung zusammengestellt. Die Kategorie »Position« zielt auf die Beziehungen zu anderen Aspekten der Lehre. Zur Einschätzung der Position und des Stellenwertes der vorgeburtlichen Erziehung im Lehrsystem werden über die beiden detailliert untersuchten Texte hinaus weitere Quellen herangezogen.

Textkritische Skizze: Notizen zum Entstehungszusammenhang der untersuchten Quellentexte

¶13 In den Ausgaben Mai und Juni 1913 veröffentlichte David Ammann in der Mazdaznan-Zeitschrift je einen Teil eines Aufsatzes mit dem Titel »Die vorgeburtliche Erziehung«. Dieser Text erschien unverändert ein weiteres Mal um 1914 als 20-seitige Monographie. Dieser ist der Untertitel »Der Weg zur Veredelung der Rasse« hinzugefügt (vgl. Ammann 1914). Am Ende sind hier sechs Fotografien unter der Überschrift »Einige lebendige Zeugen vorgeburtlicher Erziehung« abgedruckt. Unter den Bildern wird auf einen »Ausführlichen Bericht« im Maiheft 1913 in der Mazdaznan-Zeitschrift verwiesen. Hier finden sich der Erfahrungsbericht Maria Ostwaldts sowie zwei Bilder ihres vorgeburtlich erzogenen, im Oktober 1911 geborenen Sohnes, die ebenfalls in der von Ammann veröffentlichten Monographie enthalten sind (vgl. Ostwaldt 1913, 107; vgl. Ammann 1914, 20). Der Text Ammanns stammt nicht vollständig originär von ihm selbst: Er besteht aus Passagen der Monographie Otoman Hanishs »Masdasnan Wiedergeburtslehre«, die – laut der Angabe Ammanns im Vorwort zur 6. Auflage – zunächst 1902 in Chicago



und 1908 erstmals in deutscher Sprache in Leipzig erschien (vgl. Hanish 1922, 5).[8] »Die vorgeburtliche Erziehung« Ammanns von 1913 bzw. 1914 besteht größtenteils aus Teilen der Kapitel »Die Vorausbestimmung des Geschlechts« und »Die vorgeburtliche Erziehung« der »Wiedergeburtslehre« Hanishs. Dass Ammann Hanishs Text kannte, ist unstrittig, da Ammann der Herausgeber und vermutlich auch der Übersetzer der Schriften Hanishs war. Hauptsächlich fällt eine – für die hier durchgeführte Untersuchung bedeutsame – Modifikation des Textmaterials durch Ammann auf: Ein Abschnitt des Textes, der am Beginn des Kapitels »Die vorgeburtliche Erziehung« bei Hanish steht, wird von Ammann nicht übernommen. Dieser ist dadurch gekennzeichnet, dass Hanish die Aufgabe zur Hebung und Veredelung der Rasse aus den Naturgesetzen ableitet und bildreich schildert, dass diejenigen Menschen, die dieser Aufgabe nicht entsprechen (können), als »Unnatur« zu betrachten seien, derer sich die Menschheit entledigen müsse. Hanish argumentiert hier weiter, dass »nur eine zielgerichtete Schöpfung […] die Rasse veredeln« könne – d.h. durch die Beachtung der Naturgesetze im Sexualleben. »Minderwertige und […] Zufallskinder« seien demnach Resultat einer unbewussten oder einer die Naturgesetze missachtenden Zeugung. Hanish stellt hier knapp und nachdrücklich die Funktion und den Begründungszusammenhang der vorgeburtlichen Erziehung dar, deren Notwendigkeit und Dringlichkeit er durch den Bezug auf die Naturgesetze und auf eine drohende »Auflösung« und »Zersetzung« betont (vgl. ebd., 129-130). Es stellt sich die Frage, warum Ammann diesen Abschnitt nicht übernimmt, obwohl es sich hier nicht um eine Randbemerkung handelt, sondern die grundlegende Essenz des behandelten Themas pointiert zum Ausdruck gebracht wird.[9] Es fällt in diesem Zusammenhang auf, dass in Ammanns Gestaltung des Textes an keiner Stelle von »Naturgesetzen« die Rede ist, so dass die Hypothese vertreten werden kann, dass Ammann die Vorstellung von den Naturgesetzen als absolut maßgebende Instanz und Wirkungsmacht, aus der die Aufgabe der Menschheit abzuleiten ist, nicht übernehmen will. Zwar schließt Ammann die Wirkungen der Naturkräfte und der Astrologie nicht aus, bestimmend bleibt für ihn aber der Geist bzw. der Gedanke, der »die erste Ursache, der Keim aller Dinge« sei. Dies sei, so der folgende Satz, der »wichtigste Grundsatz allen Lebens« (Ammann 1913, 100). Auch die Beschreibung des Gedankens als »erste Ursache« ist aus Hanishs Text entnommen. Hier ist allerdings dies ebenfalls ein »Naturgesetz, [das wir] nicht nur kennen, sondern auch im täglichen Leben

8 Der Titel der ursprünglichen amerikanischen Fassung lautet »Inner Studies«.

9 Inwiefern die durch die Gesetzeslandschaft des Kaiserreichs bedingte Verfolgung aufgrund dieser Passage, wie sie von Ammann, Rauth und auch den Herausgebern von »Das Wunschkind« behauptet werden, Grund für die Auslassung gewesen sein könnte, kann an dieser Stelle nicht rekonstruiert werden. Festgehalten werden kann, dass Hanish wegen der von ihm veröffentlichten »Inner Studies« in den USA vor Gericht gestellt und zu einer Gefängnisstrafe verurteilt wurde (vgl. Linse 2001, 273-274). In der Mazdaznan-Schrift »Das Wunschkind« von 1994 wird zudem behauptet, dass die deutsche Version der »Inner Studies« mit dem Titel »Wiedergeburtslehre« aufgrund der gegebenen Gesetzeslage ohne die beiden die vorgeburtliche Erziehung betreffenden Kapitel erscheinen musste. Wie sich im Folgenden zeigen wird, scheint es aber auch für Ammann inhaltliche Gründe für diese Modifikation gegeben zu haben.



[…] verwerten [müssen]« (Hanish 1922, 123). Bei Hanish bleibt der »Gedanke als Ursache« lediglich die Umsetzung der Naturgesetze. Bei Ammann nimmt die Vorstellung des »Gedankens als Ursache« eine exponierte Stellung innerhalb seines Aufsatzes ein. Zu Beginn seines Textes, an der entsprechenden Stelle, an der Hanish die Naturgesetze zur Begründung der Aufgabe und der Handlungen des Menschen stilisiert, konstatiert Ammann, dass die Erziehung und die fortschreitende Entwicklung des Menschen eine zentrale Zivilisationsleistung sei. Der Mensch als Schöpfer der Zivilisation, dessen Zentrum die Förderung des Menschen und der Rasse zu sein habe, wird somit zur schöpfenden Instanz schlechthin (vgl. Ammann 1913, 98).

¶14 Bei dem zweiten Text, der in der vorgenommenen Untersuchung betrachtet wird, handelt es sich um einen Erfahrungsbericht von Maria Ostwaldt.[10] Ihrem eigenen Text ist über ihre Person zu entnehmen, dass sie um 1913 in Posen lebte und dort (vermutlich im Frühjahr oder Sommer 1911) während ihrer zweiten Schwangerschaft durch eine Bekannte auf Mazdaznan aufmerksam gemacht wurde und sich seither intensiv mit den Lehren beschäftigte und diese praktizierte. Während sie ihren Text schrieb, war sie verheiratet, zweifache Mutter und zum dritten Mal schwanger. In dem Bericht erwähnt sie, an einem Mazdaznan-Kongress in Leipzig teilgenommen zu haben.[11] Über ihre eigenen Angaben in diesem Bericht hinaus lassen sich – nach meinem bisherigen Kenntnisstand – keine Quellen oder Darstellungen finden, die weitere Auskunft über sie geben würden. Auf dieser spärlichen Grundlage lassen sich kaum fundierte Schlussfolgerungen ziehen.[12] Es erscheint dennoch – bei aller Zurückhaltung – nicht unangebracht, davon auszugehen, dass Ostwaldt innerhalb der Organisationsstruktur Mazdaznans kein höheres Amt inne hatte und ihr Erfahrungsbericht daher als Text einer praktizierenden Laiin klassifiziert werden kann, der einen Einblick in die Rezeption und Praxis der Lehraspekte Mazdaznans gewährt.

¶15 Aus diesen und weiteren textkritischen Befunden auch aus späterer Zeit lässt sich schlussfolgern, dass das Konzept der vorgeburtlichen Erziehung konsequent Bestandteil des Lehrkorpus Mazdaznans war und ist (vgl. Geldmacher 1927 und 1994; vgl. Hanish/Rauth 1959). Der Text Hanishs bildet für diesen Aspekt der Lehre und der mit ihr verbundenen Praxis den Grundbaustein, der durch die verschiedenen Entwicklungsphasen Mazdaznans bestehen bleibt – soweit dies auf der

---

10 Johannes Graul gab in einem Gespräch an, dass zu bedenken sei, dass vermutlich viele lebensreformerische Zeitschriften weniger offene Foren gewesen seien als vielmehr »Lobby-Instrumente«. Da der Bericht in Ammanns Zeitschrift erschien, wäre auch denkbar, dass Ammann als Herausgeber und Redakteur Einfluss auf den Inhalt des Artikels genommen haben oder sogar selbst Autor des Textes (unter Pseudonym) gewesen sein könnte. Ich danke Johannes Graul für diesen Hinweis.

11 Die Rekonstruktion, um welchen Kongress es sich hierbei gehandelt hat, ist unsicher: Infrage kommt der Kongress vom 2. – 8. Juli 1911. Dieses würde bedeuten, dass sie unmittelbar nach ihrer Kenntnisnahme von Mazdaznan zu dem Kongress reiste. Für die Ankündigung des Kongresses vgl. *Mazdaznan-Zeitschrift* 1911(1): 21.

12 Die Jahrgänge 4,5,7 und 8 enthalten keine Artikel von Ostwaldt.



Grundlage der für diese Untersuchung auf einige Texte gerichteten Schlaglichter behauptet werden kann.

¶16 In der aktuellen Literatur über Mazdaznan bestehen unterschiedliche Meinungen darüber, ob die Etablierung eines »festen, allgemein verbindlichen Lehrgebäudes« vermieden oder angestrebt wurde. Johannes Graul argumentiert in Abgrenzung zu Wolfgang Krabbe, dass Hanish und Ammann das Ziel verfolgten, mit Mazdaznan eine »Lebenskunde« zu entwickeln, die sowohl lebenspraktischen Rat als auch weltanschauliche Orientierung bieten sollte, und dass bereits in der ersten Phase Mazdaznans in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg ein Kanon zentraler Schriften bestanden habe (vgl. Graul 2011, 378, Anm. 37). Der Eindruck Grauls bestätigt sich dahingehend in Bezug auf die Eugenik Mazdaznans, dass die Bausteine aus Hanishs Wiedergeburtslehre sowohl durch Ammann als auch später durch andere AutorInnen tradiert werden. Es können allerdings auch Unterschiede festgestellt werden, die fraglich erscheinen lassen, ob von einem einheitlichen Lehrgebäude gesprochen werden kann: Wie gezeigt wurde, verschiebt Ammann die bei Hanish betonte elementare Bedeutung der Naturgesetze hin zu einer größeren Gewichtung der Geistes- und der Schöpfungskraft des Menschen.[13] Die Praxisanweisungen Hanishs werden sowohl von Ammann als auch von weiteren AutorInnen unverändert tradiert. Gerade diese aber erscheinen im Text Ostwaldts in einer deutlich variierten Form, worauf später noch einzugehen sein wird.

Strukturelle Inhaltsanalyse zur Eugenik bei Mazdaznan

¶17 Im Hauptteil geht es nun darum, die Position und Funktion, d.h. die Gewichtung der Eugenik sowie deren funktionalen Zusammenhang innerhalb der Lehren Mazdaznans zu rekonstruieren. Es wird außerdem auf deren konkrete Inhalte eingegangen. Die Betrachtung des Erfahrungsberichtes Ostwaldts kann einen Eindruck davon vermitteln, wie die theoretisch-systematischen Darlegungen der Autoritäten Mazdaznans praktisch rezipiert wurden – oder zumindest, inwiefern ein Anspruch auf deren Implementierung erhoben wurde.

»Position«: Hinweise zum Stellenwert der »vorgeburtlichen Erziehung« im Lehrsystem und der Praxis Mazdaznans

¶18 In den untersuchten Texten selbst wird die Position der vorgeburtlichen Erziehung innerhalb des Lehrsystems durch Ammanns Bezugnahmen vor allem auf die Wiedergeburtslehre angedeutet. Explizit erläutert wird sie jedoch nicht. Daher wird in diesem Kapitel der Blick auf weitere Quellen gerichtet, die Hinweise auf Verortung und Stellenwert der vorgeburtlichen Erziehung geben können: Von der Bedeutung dieses Topos zeugen zahlreiche Schriften von Hanish, Ammann und weiteren Mazdaznan-AutorInnen wie Anna Sorge, Nicola Tesla, Otto Rauth,

13 Hanish verneint die Schöpfungskraft des Menschen nicht, leitet sie aber im Gegensatz zu Ammann direkt aus den Naturgesetzen ab.



Marta Geldmacher und Nikolaus Müller, die der vorgeburtlichen Erziehung gewidmet sind (vgl. Sorge 1911/1912, 43-46; vgl. Tesla 1927, 129-130; vgl. Rauth 1927, 330; vgl. Geldmacher 1927; vgl. Müller 1934).[14] Im Februar, März und April des Jahres 1927 sind in der Mazdaznan-Zeitschrift Anzeigen geschaltet, die dazu auffordern, Fotografien von »vorgeburtlich erzogenen Kindern« einzusenden (vgl. *Mazdaznan-Zeitschrift* 1927, 26, 54 und 82). In den darauffolgenden Ausgaben der Monate Mai bis Dezember sind neun Bilder von insgesamt elf Kindern unter den Überschriften »Vorgeburtlich erzogene Kinder« bzw. »Aus der Ahnengalerie der ›kommenden Rasse‹« abgedruckt (vgl. *Mazdaznan-Zeitschrift* 1927, 125, 153, 181, 209, 237, 265, 293 und 321). Über diese Artikel und Bilder hinaus lassen sich in der Mazdaznan-Zeitschrift weitere Hinweise auf den Stellenwert der bewussten Zeugung und vorgeburtlichen Erziehung innerhalb der Bewegung finden: In der Oktoberausgabe 1927 nimmt eine Anzeige der »Öffentlichen Familienschule« in der Hospitalstraße in Leipzig die gesamte Frontseite ein: Es werden drei mehrtägige Kurse der Schule angeboten, worunter der erste Kurs im September und Oktober 1927 die »Gesunde Kinderzeugung und Kindererziehung« behandele (*Mazdaznan-Zeitschrift* 1927, Deckblatt). Diese Beispiele weisen darauf hin, dass die Eugenik nicht nur, wie Graul argumentiert, in den Schriften Mazdaznans, sondern auch in deren Veranstaltungen und Praxis eine zentrale Position einnahm (vgl. Graul 2011, 378-379).

¶19 Der Erfahrungsbericht Ostwaldts 1913 und die in den Ausgaben 1927 abgedruckten Fotografien lassen zudem die These zu, dass im Kreis der AnhängerInnen diese Vorstellungen sowohl während der ersten Phase Mazdaznans im Deutschen Kaiserreich als auch während der zweiten Phase in der Weimarer Republik rezipiert und deren praktische Ratschläge implementiert wurden. Zumindest zeigen der Bericht und die Einsendungen der Bilder, dass der Anspruch erhoben wurde, die vorgeburtliche Erziehung nach Mazdaznan umgesetzt zu haben.

¶20 Es kann festgehalten werden, dass die Bewegung Mazdaznan mittels der eigenen Zeitschrift ihre Lehren sowie deren erwünschte Resultate in Wort und Bild bewirbt bzw. verbreitet. Die vorgeburtliche Erziehung, d.h. ihre Begründung, für sie relevante Praktiken, detaillierte Anleitungen oder Angebote zu dieser, Beschreibungen der mit ihr verfolgten Ziele und Belege ihrer Wirksamkeit nehmen hier viel Raum ein. Vor allem durch die Beschreibung der angestrebten Eigenschaften und die nachdrücklichen Hinweise auf die Notwendigkeit ihrer Realisierung wird die für diesen Zusammenhang bestimmte Normalität des Menschen propagiert und dieser dadurch normiert.

14 In dem Artikel »Eugenik oder Schöpfungswissenschaft« geht es bemerkenswerterweise nicht um die vorgeburtliche Erziehung, sondern um eine individuell erreichbare Wiedergeburt: Vgl. Hanish 1927.



»Funktion«: Die inhaltlichen Beziehungen der »vorgeburtlichen Erziehung« zur Wiedergeburts- und Rassenlehre Mazdaznans

¶21 Der Darlegung Ammanns nach dient die vorgeburtliche Erziehung dazu, dass »vollkommene Kinder« (Ammann 1913, 130) geboren werden. Ihre Vollkommenheit zeige sich zunächst in ihrer unproblematischen Erziehung nach der Geburt:

> »Die nachgeburtliche Erziehung ist dann außerordentlich leicht, indem die Kinder ganz von selbst die ihnen vor der Geburt gegebene Richtung einschlagen und die empfangenen Gaben ohne Schwierigkeiten von selbst entfalten. Sie besorgen ihre Erziehung von selbst und bedürfen nur einer allgemeinen Aufsicht und Einführung in das Leben und seine Verhältnisse und Anforderungen« (ebd., 130).

¶22 Die Herstellung der Vollkommenheit ist, in der Argumentation Ammanns, ein Prozess der Blutreinigung (zunächst bei den einzelnen Menschen) und habe dadurch eine Reinigung des Blutes der Rasse als Ganze zur Folge. Die »Reinigung des Rasseblutes« wird mit der »Veredelung und Hebung der Rasse« gleichgesetzt. Durch die (Wieder-)Herstellung der Bluts- und Rassereinheit entledige sich der Mensch aller Krankheiten und Sünden. Diese Reinigung erhält dadurch ihre Bewertung als Erlösung (vgl. ebd., 127). Den Nachkommen werde durch die vorgeburtliche Erziehung die Erlösung ermöglicht bzw. die Funktion der Erlöser übertragen:

> »Ein solches Kind ist ein wahrer Erlöser, ein Erlöser für sich selbst, ein Erlöser für die Eltern, ein Erlöser der Rasse. Es hat gebrochen mit der vorgeburtlichen Krankheit, Sünde und den Banden der Vorfahren, dem Karma, es schreitet den Weg der Freiheit und Vollkommenheit. Endlich naht die Stunde der Erlösung, da Tausende von Erlösern erstehen, da der Große Morgen erscheint und die Sonne einer neuen Rasse, eines neuen Lebens, aufgeht« (ebd., 130-131).[15]

¶23 Neben dem Begriff »Erlöser« wird als Bezeichnung eines vorgeburtlich erzogenen Kindes, um dessen Vollkommenheit und Erlösungsfunktion zum Ausdruck zu bringen, auch der Terminus »Christuskind« (ebd., 101) gebraucht. Der Schluss liegt nahe, dass die Begründung für diese Begriffsverwendung in der Ansicht liegt, dass Jesus »das beste Beispiel für die Wirkung der vorgeburtlichen Erziehung« (ebd., 130) sei und daher der Titel *Christus* auf die durch ihre Vollkommenheit erlösenden Kinder übertragen wird. Die Erlösungsterminologie rekurriert damit deutlich auf eine christliche Grundlage. Das spezifische Erlösungskonzept zielt auf eine Rassereinheit und dadurch erlangte Abwesenheit von Krankheiten ab.[16]

¶24 Die »schwarze, braune, olivenfarbene, graue und gelbe Rasse« werden in diesem Zusammenhang als aufeinander folgende Vorstufen in der Evolution zum weißen »kaukasischen« oder »arischen« Menschen betrachtet und ihr Entwicklungspotenzial als begrenzt angenommen. Aus der weißen Rasse könne durch weitere Aussonderung zum Zwecke der Reinigung die »helle oder durchsichtige Rasse«

15 Ich danke Bernadett Bigalke für den Hinweis, dass, sollte Ammann hier mit dem Karmabegriff arbeiten, wie er auch in der Theosophie gebraucht und rezipiert wurde (aufgefasst als Naturgesetz), dieses Zitat die These von der Loslösung oder Abgrenzung naturgesetzlicher Auffassungen stärken würde.

16 Inwiefern dies im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts auch christlichen Vorstellungen entsprach, wäre zu klären.



entwickelt werden.[17] Vom zukünftigen, »durchsichtigen« Zustand aus könne die Erlösung erreicht werden (Hanish 1933, 24-25, und 215).[18]

¶25 Ammann leitet aus dem von ihm konstatierten degenerierten Zustand der Menschen bzw. der »Rassen«, der darin begründet liege, dass die »Kultur […] das Hauptziel aller Entwicklung, den Menschen, aus den Augen verloren« (Ammann 1913, 98) habe, die Notwendigkeit der Blutreinigung ab. Der Mensch selbst habe hierbei nicht nur seinen eigenen Zustand und den der Kultur, sondern den des ganzen Planeten zu verantworten:

> »Der Mensch und die Rasse gehen zurück; er unterliegt den einseitigen Anforderungen. Wird nicht bei Zeiten dem Menschen selbst mehr Aufmerksamkeit geschenkt, so wird er unfehlbar in seiner selbstgeschaffenen Zivilisation untergehen und ersticken. Vor dieser großen Gefahr steht heute die arische Rasse. Sie kann ihr nicht entgehen, wenn sie nicht den Menschen wieder in den Mittelpunkt aller Tätigkeit und allen Strebens macht, mit dem Ziel, ihn der Vollkommenheit entgegenzuführen. Nur durch Konzentration auf sich selbst kann der Mensch zum vollen Bewußtsein gelangen, daß er in der Tat der Mittelpunkt aller Schöpfung und Entwicklung auf Erden ist, um den sich alles dreht und von dem die Entwicklung des Planeten abhängig ist, daß er die Krone der Schöpfung ist und diese nun zu leiten und weiter zu entwickeln hat, daß er der Vertreter Gottes ist. Eine gründliche Regeneration des Menschen und der Rasse ist die erste Bedingung, die erfüllt werden muß, soll die Kultur die höchste Stufe erreichen und von Dauer sein. Die Regeneration hängt zum großen Teil von der vorgeburtlichen Erziehung ab« (ebd., 99).

¶26 Im Anliegen der vorgeburtlichen Erziehung, wie Ammann sie beschreibt, ist auch deren funktionelle Position innerhalb des Lehrsystems Mazdaznans angedeutet: Die vorgeburtliche Erziehung befindet sich an der Schnittstelle der Wiedergeburts-, Rassen- und Erlösungslehre Mazdaznans. Durch sie werde die notwendige Unterbrechung der Wiederholung eines degenerierten Zustandes bewirkt, welche die Voraussetzung für die Weiterentwicklung der arischen Rasse und somit für die Erlösung darstelle.

¶27 In ihrem Erfahrungsbericht beschreibt Ostwaldt vor allem die vorteilhaften, unmittelbar erfahrbaren Auswirkungen der Ernährungsweise und anderer Praktiken nach Mazdaznan, die – wenn auch nicht ausschließlich – Teil der vorgeburtlichen Erziehung sind: So habe sie durch die Umsetzung der Praktiken eine leichte Entbindung erzielt und reichlich Nahrung (Muttermilch) für das Kind entwickeln können. Auch die Schönheit, Kraft und Gesundheit ihres Kindes führt sie auf ihre Lebensweise zurück (vgl. Ostwaldt 1913, 107-108). Sie verbindet des Weiteren mit der an Mazdaznan orientierten (vorgeburtlichen) Erziehung und Lebensweise die Hoffnung auf längerfristige vorteilhafte Effekte, die außerdem eine religiöse Konnotation aufweisen:

---

17 Im rassischen Ordnungssystem Mazdaznans gelten Semiten als Arier. Auch sie werden zu denjenigen Völkern gezählt, die gemeinsam eine »Friedensrasse« bilden. Die Beschreibung der semitischen Arier ist gleichwohl von antisemitischen Stereotypen geprägt: Vgl. Hanish 1933, 123-130 und 210.

18 Die Schriften zur Rassenlehre Mazdaznans haben Überarbeitungen und Erweiterungen von ihren jeweiligen HerausgeberInnen erfahren. Die Variationen der Rassenlehre und ihre Entwicklungsgeschichte sind bisher nicht untersucht worden.



> »Liegt doch gerade in den jüngsten Menschenblüten das Heil der arischen Rasse […]. […] Deshalb ist es die heiligste und schönste Pflicht der deutschen Frau und Mutter, für uns, die wir die Größe und einzige Wahrheit der Mazdaznan-Lehre […] erkannt haben, diese Lehre zu leben, zu praktizieren an unserer heranwachsenden Generation. Erfüllt von dieser Erkenntnis, habe ich mich mit voller Hingabe meinem mütterlichen Berufe, der Pflege und Erziehung meiner Kinder, gewidmet, damit sie, gesund an Leib und Seele, die Gefahren des späteren Lebens ohne Schaden siegreich überwinden und zu treuen Verbündeten im Reiche Mazdas heranwachsen mögen« (ebd., 106).

¶28 Worin dieses »Heil der arischen Rasse« liege, konkretisiert sie nicht, und ob sie mit den »Gefahren des späteren Lebens« das Untergangsszenario anspricht, das Hanish und Ammann entwerfen, lässt sich nicht feststellen. Sie schließt ihren Text mit der Aufforderung: »Darum lebet und schaffet in Mazda, dann werden viele Leiden für immer ein Ende haben« (ebd., 111). Hierbei könnte es sich um eine Deutung des Heilszustandes als ewige und absolute Leidensfreiheit handeln. Einen direkten Bezug zwischen den beiden Aussagen stellt Ostwaldt selbst jedoch nicht her. Die Verweise auf »Mazda«, eine transzendente Entität, sowie die Formulierung »wahre Religion Mazdas« (ebd., 109) veranschaulichen das Selbstverständnis als Religion auch in dieser früheren Phase Mazdaznans im deutschsprachigen Raum.

»Inhalt«: Konkrete eugenische Maßnahmen und forcierte Eigenschaften durch »vorgeburtliche Erziehung«

¶29 Bei der vorgeburtlichen Erziehung Mazdaznans, wie sie aus dem Text Ammanns rekonstruiert werden kann, geht es im Wesentlichen darum, Zeugung und Schwangerschaft bewusst durchzuführen sowie alle positiv wirksamen Einflüsse zu nutzen. Durch die auf solche Weise gezeugten und erzogenen »höher entwickelten« Kinder soll die Erlösung herbeigeführt werden. Die grundlegenden Annahmen, die das Fundament dieses Strebens bilden, sind zum einen, dass ein Mensch seine wesentlichen (geistigen) Qualitäten bereits während Zeugung und pränataler Entwicklung erhalte und eine postnatale Erziehung lediglich die Ausformung des bereits Angelegten erreichen könne:[19]

> »Die nachgeburtliche Erziehung ist mühsam, schwierig und von schwachem Erfolg, wenn die vorgeburtliche nicht beachtet worden ist […]. Durch die richtig durchgeführte vorgeburtliche Erziehung werden vollkommene Kinder geboren. Die nachgeburtliche Erziehung ist dann außerordentlich leicht, indem die Kinder ganz von selbst die ihnen vor der Geburt gegebene Richtung einschlagen und die empfangenen Gaben ohne Schwierigkeiten von selbst entfalten. Sie besorgen ihre Erziehung von selbst und bedürfen nur einer allgemeinen Aufsicht und Einführung in das Leben und seine Verhältnisse und Anforderungen« (Ammann 1913, 99 und 130).

¶30 Zum anderen entstünden aus einer zufälligen oder unter mangelnder Kenntnis der als notwendig erachteten Maßnahmen erfolgten Zeugung »Zufallskinder und

---

19 Anleitungen zum Kurieren körperlicher Leiden und die Wiedergeburtslehre scheinen darauf hinzuweisen, dass für eben solche unerwünschte körperliche Erscheinungen eine Heilungs- bzw. Entwicklungsoption angenommen wird. Diese Hypothese bedarf jedoch noch einer eingehenden Untersuchung.



ziellose, zerfahrene Menschen« (ebd., 101). Diese stünden der von Mazdaznan angestrebten Veredelung und der durch sie ermöglichten Erlösung der Menschen bzw. der Rasse entgegen. Die Zeugung eines Kindes stellt demnach laut Ammann »die wichtigste und folgenschwerste Tat für das ganze Leben des Menschen« dar und wird zur »heiligsten aller Handlungen« (ebd., 100).

¶31 Den diversen Maßnahmen durch bestimmte Ernährungs- und Atmungsweisen, Körperpflege sowie geistige Betätigung und körperliche Arbeit während der Schwangerschaft, die den vorausgesetzten drei verschiedenen Entwicklungsphasen des Fötus entsprechend variieren, werden im Einzelnen spezifische Wirkungsweisen auf das Kind zugeschrieben. So behauptet Ammann für die dargelegten Maßnahmen, sie würden den Intellekt und die Konzentrationsfähigkeit fördern sowie zu einer Bestimmtheit des Blicks und der Bewegungen, scharfer Beobachtung, selbstbewusster Ruhe und Sicherheit der Kinder führen. Er warnt des Weiteren vor einer Überernährung der Schwangeren, kalten Sitzbädern und Umschlägen, zweckloser mechanischer Arbeit, einem Gefühl der Niedergeschlagenheit sowie gleichermaßen vor Überanstrengung und zu viel Schlaf oder Ruhe. Die Gefahren, die er hiermit verbunden sieht, sind Gefräßigkeit und Trägheit sowie eine Belastung des Kindes mit Krankheitsstoffen, eine Schwächung oder Lähmung des Nervensystems des Kindes, Energielosigkeit, Mangel an Lebensfreude und ein mechanisches, gedankenloses Wesen des Kindes (vgl. ebd., 123-125).

¶32 Die allgemeine Anforderung, jede Handlung auf die Erfordernisse der Schwangerschaft bzw. der vorgeburtlichen Erziehung des Kindes abzustimmen, kann als Förderung oder Gradmesser für das Bewusstsein, dessen Präsenz erhalten bleiben soll, gedeutet werden. Der Maßnahmenkatalog schließt ebenfalls die Gestaltung des Umfeldes mit ein. Dies falle in den Aufgabenbereich des Vaters (vgl. ebd., 125-126). Ziel ist es, die schwangere Frau und dadurch das sich entwickelnde Kind nur positiv wirksamen Einflüssen der Umwelt auszusetzen und es vor allen potenziell negativen Phänomenen zu schützen, um die Höherentwicklung der Rasse zu ermöglichen:

> »Der Fortschritt der Rasse hängt größtenteils davon ab, daß die Mutter dem durchschnittlichen Einfluß der Umgebung entzogen und eine höhere Stellung einnimmt, in der sie von den niederen Einflüssen verschont bleibt und alle edlen menschlichen und göttlichen Eigenschaften und Talente auf ihre Leibesfrucht übertragen kann« (ebd., 126).

¶33 Während diese Gestaltung die »heilige Aufgabe« des Mannes sei, komme der Frau die »heilige Pflicht der Menschenerziehung« zu (vgl. ebd., 126). Materielle Anlagen übertrügen sich bei der Zeugung vom Vater auf das Kind, die Mutter präge das Kind in geistiger Hinsicht. Auf der geistigen Ebene komme dem Vater lediglich eine indirekte Bedeutung zu, da er sein Kind nur mittels der Anregungen, die er der Mutter biete, geistig beeinflusse (vgl. ebd., 101-102 und 125-126). Die Notwendigkeit der Gestaltung des Umfeldes der Schwangeren und ihres ungeborenen Kindes zugunsten seiner positiven Beeinflussung ergebe sich daraus, dass jeder Mensch eine Wiederholung der bisherigen Menschheitsverfassung im Allgemeinen



bzw. ein Spiegelbild der Umgebung der Mutter im Speziellen sei. Da es den Status quo zur Erlangung der Erlösung jedoch zu überwinden gelte, müsse der angestrebte Erlösungszustand so weit wie möglich vorweggenommen werden, damit dieser in den Kindern zur Realisierung komme (vgl. ebd., 101-102). Im Zusammenhang mit der Wirkung äußerlicher Einflüsse auf die Gestalt und Verfassung des Kindes erwähnt Ammann die »erzieherische Aufgabe der Kunst«, die, würde sie »mehr erkannt, [...] nicht nur dem Künstler ein höheres Ziel stecken, sondern auch die Entwicklung der Menschheit gewaltig fördern« würde (ebd., 104).[20] Als Belege der Wirkungen der Betrachtung von Bildnissen führt er zum einen das Beispiel einer werdenden Mutter an, die durch die Konzentration auf ein »Gemälde eines ausnehmend schönen Kindes« eine Tochter zur Welt gebracht habe, die diesem gemalten Kind sehr ähnlich gesehen habe. Zum anderen verweist er auf den »Schönheitssinn« der Griechen und auf das Karikaturenverbot des »weise[n] Solon«. In Anbetracht dieses aus seiner Sicht erwiesenen Kausalzusammenhangs zwischen der gesellschaftlichen Gestalt und derjenigen der Kinder, die in dieser Gesellschaft geboren werden, konstatiert Ammann: »Würde heute wieder so ein Solon auftreten, so müßten nicht nur die Karrikaturen [sic!] in der Kunst, sondern auch in Menschengestalt, wie wir sie überall umherwandern sehen, verschwinden« (ebd., 104).[21] Welche Merkmale diese »Karrikaturen in Menschengestalt« aufwiesen und auf welche Weise sie »verschwinden müssten«, legt er nicht näher dar. Es erscheint an dieser Stelle so, als ob eine solche »Karrikatur in Menschengestalt« nicht nur bezüglich ihrer individuellen Erlangung der Erlösung behindert sei, sondern ihre Existenz vielmehr eine Gefahr für die kollektive Erlösung darstelle. Die Vermeidung eines nicht vollkommenen Kindes, das nicht den Status eines Erlösers erlangen könne, wäre damit nicht nur eine individuelle Option, sondern eine Pflicht mit kollektiver Bedeutungsdimension.

34¶ Die Eigenschaften eines vorgeburtlich erzogenen, vollkommen Kindes beschreibt Ammann wie folgt:

> »Sämtliche Kinder, die eine vorgeburtliche Erziehung genossen haben, zeichnen sich aus durch Konzentrationsvermögen, Urteilskraft, Sicherheit und Zielbewusstsein, geistige und körperliche Frische. Ihre Erziehung ist ein Spiel, eine wahre Freude für die Eltern. Sie lächeln fast beständig. Sie schreien nicht aus Schmerz oder Laune, sondern nur, wenn sie etwas verlangen; sie beschäftigen sich besonders gern mit sich selbst und gehen ihren Weg selbstständig. Sie üben eine merkwürdige Anziehungskraft auf die ganze Umgebung aus. Jeder beschäftigt sich gern mit ihnen. In der Wahl der Speisen wissen sie gut Bescheid und bestimmen ganz genau, was sie wollen und wann sie genug haben. Ihre Auffassungskraft ist hervorragend, sie lernen alles spielend. Sie strömen Freude, Glück, Kraft und Weisheit aus. Es ist unmöglich, das Glück der Eltern zu beschreiben, das von einem solchen Kinde auf sie zurückstrahlt. Die Eltern werden gehoben und gezwungen, mit der Entwicklung des Kindes Schritt zu halten und dadurch ungemein gefördert und veredelt, ebenso alle, die mit dem Kinde verkehren« (ebd., 130).

---

20 Vermutlich handelt es sich hier um eine originäre Einfügung Ammanns.

21 Diese Passage findet sich weder in dem Kapitel »Die Vorausbestimmung des Geschlechts« noch in »Die vorgeburtliche Erziehung« in der »Wiedergeburtslehre« von Hanish.



35¶ Auffällig ist, dass hier – abgesehen von der erwähnten »körperlichen Frische« – geistige bzw. charakterliche Eigenschaften aufgezählt werden. Auch die Gefahren für das Ungeborene durch nachteilige Verhaltensweisen der Schwangeren verweisen auf Charaktereigenschaften und geistige Fähigkeiten. Vor körperlichen Normabweichungen wird an keiner Stelle gewarnt. Diese Befunde scheinen der Bedeutung des Geistes als Schöpfungsursache bzw. als Voraussetzung der Höherentwicklung und Erlangung der Erlösung zu entsprechen. Unterstrichen wird die Betonung der geistigen gegenüber der körperlichen Verfassung, wenn Ammann darlegt, dass »die vorgeburtliche Erziehung des Kindes weniger von der körperlichen Vollkommenheit, Kraft und Gesundheit der Mutter, als vielmehr von ihrer geistigen Verfassung und Tätigkeit« (ebd., 125-126) abhänge.

¶36 Die Eigenschaften, die Ostwaldt für ihren Sohn proklamiert, können teilweise als Entsprechung der Beschreibungen Ammanns gelesen werden. Im Gegensatz zu der Aufzählung Ammanns betont sie zwar auch das »blühende Aussehen« ihres Kindes und seine schnelle körperliche Entwicklung, aber es finden sich eben auch die von Ammann dargelegten Eigenschaften: So wie Ammann erklärt, vorgeburtlich erzogene Kinder würden nicht aus Schmerzen schreien, fast beständig lächeln, selbstständig ihren Weg gehen und alles spielend lernen, so beansprucht auch Ostwaldt für ihren Sohn, er habe »schmerzlos den ersten Zahn« bekommen und sei »stets vergnügt«. Im Allgemeinen vermitteln ihre Beschreibungen den Eindruck eines unkomplizierten, pflegeleichten Kindes, das sich, ohne dass besondere (postnatale) Aktivitäten der Mutter nötig wären, wie von selbst schnell und kontinuierlich positiv entwickle. Auch die besondere Wirkung ihres Sohnes auf Andere erwähnt sie (vgl. Ostwaldt 1913, 108-110). In Anbetracht der von Ammann aufgestellten Zielvorgaben und deren Bewertung als überdurchschnittlich muss hinter dem Entwicklungsbericht Ostwaldts wohl eher die Intention vermutet werden, die Wirksamkeit der vorgeburtlichen Erziehung zu bestätigen: Es geht ihr hier nicht um die Darstellung einer standardmäßig verlaufenden Entwicklung des Kindes, sondern um die Betonung der vermeintlich außergewöhnlichen Konstitution ihres Kindes. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, da sie erwähnt, dass ihre erstgeborene Tochter, die nicht vorgeburtlich nach Mazdaznan erzogen worden sei, sich trotz aller Bemühungen im Gegensatz zu ihrem zweitgeborenen Sohn nicht wunschgemäß entwickelt habe (vgl. ebd., 107).

¶37 Hinsichtlich der Maßnahmen, die Ostwaldt während der Schwangerschaft umgesetzt zu haben beansprucht, lassen sich sowohl Übereinstimmungen als auch Abweichungen von der Anleitung, wie sie bei Ammann zu lesen ist, ausmachen: Sie gibt an, bereits sechs Jahre bevor sie auf Mazdaznan aufmerksam gemacht und zum zweiten Mal schwanger wurde, vegetarisch gelebt zu haben. Den Forderungen Ammanns entspricht ihre Darstellung über die vegetarische Ernährung hinaus in den Punkten, dass sie sich stets heiter fühle, nicht übermäßig oder wahllos esse, großen Wert auf das Atmen lege, Sitz- und Vollbäder nehme sowie regelmäßigen Stuhlgang durch Darmbäder gewährleiste. Die Gründe für diese Maßnahmen



erläutert sie mit Ausnahme für die Darmbäder (die allgemein aufgrund der vegetarischen Ernährung notwendig würden) nicht und gibt nicht an, sich entsprechend der drei Schwangerschaftsphasen, die Ammann beschreibt, an jeweils spezifische Nahrungsmittel sowie Praktiken der Atmung oder Körperpflege zu halten. Auch die Nahrungsmittel, die sie im Einzelnen angibt zu sich zu nehmen, variieren von den Empfehlungen Ammanns. Sie erwähnt des Weiteren Sonnenbäder, Morgenbarfußtouren und Waldausflüge mit Beerenpflücken, die Ammann nicht explizit vorsieht. Weitere Maßnahmen wie Vaginalspülungen, zu denen Ammann rät, erwähnt sie nicht (vgl. ebd., 107-109). Ein Grund für diese Abweichungen könnte in ihrer Quelle der Maßnahmen liegen: Sie gibt an, »ganz nach den Vorschriften unserer verehrten *Frau* Ammann [Hervorhebung: RJM]« (ebd., 107) zu leben. Gerade diese Angabe wirft jedoch die Frage nach Einheitlichkeit bzw. nach dem Kern der von den Autoritäten Mazdaznans verbreiteten Lehren und deren Akzeptanz auf. Eigene Variationen der Maßnahmen scheinen darüber hinaus – zumindest aus der Sicht Ostwaldts – im Bereich des Möglichen: Hinsichtlich ihrer starken Nachwehen vermutet Ostwaldt Fehler in Details ihrer Ernährungsweise und kündigt – mit der Perspektive auf ihre bevorstehende dritte Entbindung – Veränderungen ihres Speiseplans an. Generell stellt sie die Wirkungskraft einer »unserem Temperament angepaßte[n] Diät« auch in dieser Beziehung und unabhängig von der Erklärung ihrer starken Nachwehen durch einen Arzt nicht in Frage (ebd., 108-109). Von zentraler Bedeutung scheinen nicht die einzelnen Maßnahmen im Detail zu sein, sondern die Aufmerksamkeit, die der Schwangerschaft und der Entwicklung des ungeborenen Kindes entgegengebracht wird. Die enorme Wichtigkeit und Wirkung, die der bewussten Reflexion der eigenen Handlung zugeschrieben werden, kommen ebenfalls in einem Artikel zur *Vorgeburtlichen Erziehung* von Anna Sorge, der bereits 1911 in der Mazdaznan-Zeitschrift erschien, zum Ausdruck: Sie beklagt hier, dass die schon sehr jung zur Ehe gedrängten Frauen aufgrund ihrer Unwissenheit, »dazu verdammt« seien, »die schrecklichen Zustände der Zerfahrenheit und des Elendes der Vergangenheit fortzupflanzen«. Die »heiligen Kräfte« der Frau als »Entwicklerin der Rasse« würden so nicht genutzt werden können. Der Bildung der Frau kommt daher für Sorge eine herausragende Bedeutung zu (vgl. Sorge 1911, 43).

Religionssystematische Überlegungen und Resümee

¶38 Nachdem im Hauptteil dieses Artikels die emischen argumentativen wie lehr- und praxismäßigen Zusammenhänge der vorgeburtlichen Erziehung dargestellt wurden, geht es im folgenden Teil um drei Aspekte: Zunächst soll knapp ein Versuch der Interpretation und des Vergleichs aus etischer, religionssystematischer Perspektive unternommen werden. An zweiter Stelle steht eine Zusammenfassung der gewonnenen Erkenntnisse über die Eugenik bei Mazdaznan. Als Drittes wird im



Fazit darauf eingegangen, welche Schlussfolgerungen sich in Bezug auf die religiöse Bestimmung menschlicher Normalität bei Mazdaznan ergeben.

Interpretation: Ansätze einer religionssystematischen Einordnung

¶39 Der menschliche Körper und sein Geist sind, so konnte verdeutlicht werden, von zentraler Bedeutung im Erlösungsstreben nach Mazdaznan: Eine bestimmte geistige Konstitution, die eng verbunden ist mit der körperlichen, ist in der Erlösungs-Konzeption Mazdaznans vorausgesetzt. Die wechselseitige Verbindung von Körper und Geist wird hier insofern angenommen, als dass mittels einer spezifischen physischen Behandlung die geistigen Fähigkeiten beeinflusst werden sollen, und gleichzeitig eine bestimmte geistige Grundverfassung als notwendig erachtet wird, um die entsprechenden Maßnahmen umzusetzen. Die Behandlung des Körpers ist demnach entscheidend für die physische und psychische Beschaffenheit bzw. Entwicklung und somit für den Erlösungsprozess: Korrekt behandelt entfaltet sich das konstruktive Potenzial des Menschen, während andersherum der Degeneration Vorschub geleistet wird. Ein detaillierter Maßnahmenkatalog sorgt für eine entsprechende Handlungsregulierung, die von essentieller Wichtigkeit ist: Nur durch die Abgrenzung von Verunreinigungen und anderen Störungen sowie durch die Nutzung reinigender und förderlicher Aspekte kann die Transformation des Menschen zum erlösungsfähigen Wesen sichergestellt und eine degenerative Entwicklung mit fatalen Folgen für den Fortbestand der gesamten Menschheit verhindert werden.

¶40 Die Vorstellung einer Durchmischung der Welt mit reinen und unreinen Elementen liegt auch im Zoroastrismus vor – derjenigen Religion, in deren Nachfolge Mazdaznan von seinen VertreterInnen selbst gestellt wird: Hier wird diese Ambivalenz als eine Spiegelung einer guten und einer bösen Schöpfung verstanden (vgl. Kreyenbroek 1993, 303-307). In Ritualen beispielsweise sollen u.a. zeitliche, räumliche, sprachliche und sozialstrukturelle Rahmungen für Abgrenzungen von verunreinigendem Potenzial der Alltagswelt sorgen. Diese ermöglichen eine positiv wirksame Transformation (Reinigung) von Gegenständen oder Personen bzw. eine ungestörte Interaktion mit transzendenten Mächten (vgl. Stausberg 2002a, 19, 350, 353 und 355).

¶41 Eine Antwort auf die Frage, ob im Fall der vorgeburtlichen Erziehung Mazdaznans eine bewusste Reflexion dieses Charakteristikums des Zoroastrismus vorliegt, würde sich für diesen Moment im Bereich reiner Spekulation bewegen. In einer etischen Perspektive mit dem Fokus auf die systematischen Gesichtspunkte der Grenzziehung und der angestrebten Transformation lassen sich diese Beobachtungen jedoch beispielsweise mit einem Modell, das an den Konzeptionen Émile Durkheims von »Religion«, »heilig« und »profan« orientiert ist, erklären: Rituale, die Durkheim als Handlungsregulierung versteht, sollen den korrekten Umgang mit Objekten oder Sphären garantieren, die als »heilig« gelten, um deren positiv wirksame Eigenschaften zur Entfaltung zu bringen und sich vor ihrem gleichzeitig



negativen Potenzial zu schützen (vgl. Durkheim 2007, 64-67 und 598-607). Mit den Durkheimschen Begriffen gesprochen hieße es demnach: Im Verständnis Mazdaznans sind der Mensch bzw. der menschliche Körper mit seiner schöpferischen Geisteskraft sowie der Zeugungsakt heilig – aufgrund ihres gleichzeitig konstruktiven als auch degenerativen Potenzials. Die Zeugung bzw. die Transformation der Menschheit durch die Zeugung vollkommener, zugleich erlöster und erlösender Kinder bedarf der Abgrenzung von störenden Elementen, um erfolgreich zu sein. Wahrscheinlich ohne die Durkheimschen Konzeptionen zu kennen, attribuiert Ammann Zeugung und Erziehung mit der Bezeichnung »heilig«. Dennoch soll offensichtlich mit dieser Kennzeichnung eben jene Vorstellung von unterschiedlich wirksamen Kräften in einer gesonderten Sphäre, mit der in Interaktion getreten werden kann, zum Ausdruck gebracht werden. Eine solche Vorstellung macht Durkheim als religiöses Charakteristikum aus. Ammann weist mit der Bezeichnung »heilige Pflicht der Menschenerziehung« auf die angenommene essenzielle Bedeutung und Brisanz des Zeugungsaktes und des Einflusses auf die pränatale Entwicklung hin, die sich aus der Annahme zweier unterschiedlicher Wirkungspotenziale mit folgenschwerer Bedeutung ergeben.

Zusammenfassung: Eugenik bei Mazdaznan

¶42 Es ließ sich zeigen, dass es sich bei der vorgeburtlichen Erziehung, wie sie durch Mazdaznan-VertreterInnen propagiert wurde, um eugenische Maßnahmen handelt, und dass diese Maßnahmen Ziele haben, die die Erlösungsvorstellungen betreffen. Mittels der Kategorienanalyse von »Inhalt«, »Funktion« und »Position« konnte festgestellt werden, dass Theorie und Praxis der vorgeburtlichen Erziehung ein System von Maßnahmen darstellt, die dazu dienen sollen, Menschen zu erschaffen, die als vollkommen bewertet werden. Durch die Beeinflussung der Qualitäten des einzelnen Menschen solle die Weiter- bzw. Höherentwicklung der »arischen Rasse« als Ganze erzielt werden.

¶43 Das Streben nach der Kreation vollkommener Menschen ergibt sich aus Sicht vor allem der Mazdaznan-Autoritäten Hanish und Ammann daraus, dass diese Menschen als Einzelne erlöst seien und durch ihr Vorbild erlösend auf die Angehörigen einer »Rasse« wirkten. Der Vorbildcharakter besteht darin, dass es für die Zeugung und vorgeburtliche Erziehung neben anderen Maßnahmen wichtig sei, dass die Zeugenden sich auf ein Idealbild konzentrieren sollten, deren Eigenschaften durch diese Fokussierung auf das zu zeugende bzw. ungeborene Kind übertragen würden. Um ausschließlich positive Einflüsse auf den Embryo bzw. Fötus wirksam werden zu lassen, solle die schwangere Frau in eine möglichst vorteilhafte Umgebung platziert werden. Zur optimalen Förderung der kindlichen Vollkommenheit – entsprechend der Anforderungen in unterschiedlichen Entwicklungsphasen – wird ein Katalog von Maßnahmen entworfen, der je nach Schwangerschaftstrimester variiert. Generell umfasst der Maßnahmenkatalog Anweisungen zur Ernährungsweise, zu bestimmten Praktiken der Körperpflege und Atmung



sowie Empfehlungen für bestimmte geistige und körperliche Betätigungen, die ebenfalls zum allgemeinen Repertoire von Lehren und Praktiken Mazdaznans zählen.

¶44 Die Notwendigkeit eugenischer Maßnahmen ergibt sich aus dem allgemeinen Welt- und Geschichtsbild, das von einer Ordnung der Menschheit in unterschiedlich entwickelte »Rassen« ausgeht. Dabei ist einzig der »weißen Rasse« das Potenzial gegeben, die Erlösung zu erlangen. Hierfür muss die zunehmende Degeneration, die angenommen wird, durch die (Wieder-)Herstellung von »Rassereinheit« und die Vererbung bestimmter Eigenschaften aufgehalten bzw. umgekehrt werden. Nur die Gestaltung der menschlichen Konstitution führt zur Erfüllung des Heilsversprechens, das am Ende dieses weltgeschichtlichen Kontinuums steht. Um den Menschen entsprechend der Norm zu formen, die zur Erlösung vorausgesetzt ist, wird die Anwendung zahlreicher Maßnahmen aus dem allgemeinen Praxiskatalog Mazdaznans empfohlen. Daraus ergibt sich, dass die Eugenik bei Mazdaznan nicht ein beliebiges unter vielen Elementen ist, sondern eine zentrale Schnittstelle im Vorstellungs- und Lehrkomplex bildet.

¶45 Es zeigt sich: Innerhalb Mazdaznans wird bezüglich der Anthropologie davon ausgegangen, dass der Mensch seine grundlegenden geistigen Fähigkeiten bereits mit der Zeugung bzw. während der pränatalen Entwicklung erhält. Dieser Phase der menschlichen Entwicklung wird somit die größte Bedeutung beigemessen und sie gilt als vom Menschen selbst generiert und modifizierbar. Die Verantwortlichkeit des Individuums für die Entwicklungsstufe seiner Nachkommen wird dadurch stark betont. Der Mensch wird damit gleichermaßen zu Schöpfer und Geschöpf seiner selbst.

¶46 Die Erlösung erscheint in den hier untersuchten Texten als ein Zustand der Befreiung von einem degenerierten Zustand der Menschheit, der durch Krankheit und Leid gekennzeichnet ist – ohne, dass Inhalt und Umfang dieser Konzepte in den untersuchten Quellentexten expliziert werden. Hervorgehoben wird lediglich, dass zur Verwirklichung des Erlösungszustandes die Unterbrechung der Wiederholung der durchschnittlichen bzw. niederen Daseinsform des Menschen notwendig sei. Diese Unterbrechung könne nur durch die Umsetzung der vorgeburtlichen Erziehungsmaßnahmen verwirklicht werden.

¶47 Im Vergleich der Texte von Ammann und Ostwaldt wird deutlich, dass im Erfahrungsbericht der Laiin Ostwaldt die Details der angewandten Praktiken in einer modifizierten Form dargestellt werden. Die anthropologischen und soteriologischen Prämissen und Konsequenzen werden hier lediglich angedeutet. Der Fokus scheint vielmehr auf dem Beweis der Wirksamkeit der angewendeten Praktiken zu liegen. Hier zeichnen sich zum einen unterschiedliche Ebenen in der Strategie zur Verbreitung der Lehr- und Praxisinhalte ab: Nicht nur die Darlegung der lehrmäßigen Zusammenhänge und das Angebot detaillierter Praxisanweisungen, sondern auch der Beweis der Wirksamkeit soll für die Anwendung der vorgeburtlichen Erziehung werben. Die Variationsbreite in der Ausgestaltung der



Maßnahmendetails, die in der vergleichenden Betrachtung der beiden Texte erkennbar wird, wirft des Weiteren die Frage nach der zentralen Intention, die mit ihnen verfolgt wird, auf. Es scheint nicht allein um eine absolute Einhaltung von bestimmten Details zu gehen, sondern um die Aufrechterhaltung der Aufmerksamkeit. Ausschlaggebend scheint das Bewusstsein für die eigenen Handlungen zu sein, um ihre Konsequenzen in positiv wirksame Bahnen zu lenken und nicht dem willkürlichen Schicksal mit potenziell verhängnisvollen Folgen zu überlassen.

Fazit: Die Konstruktion menschlicher Normalität bei Mazdaznan

¶48 Es lässt sich zusammenfassend festhalten, dass die Erlösungsfähigkeit den Maßstab der menschlichen Normalität darstellt – wie weit der Mensch von der Erlösung entfernt ist, könne zum einen an der Hautfarbe, zum anderen aber auch an einer Reihe von weiteren körperlichen sowie geistigen und verhaltensmäßigen Merkmalen abgelesen werden. Hierbei wird mit der Behauptung der allgemeinen Degeneration, zu der auch eine »Mischung der Rassen« gezählt wird, und dem Postulat der Höherentwicklung die durchschnittliche Konstitution des Menschen, als ablehnungswürdig gedeutet. Die Erlösung erscheint als ein Zustand, in dem eine – am Status quo gemessene – als außergewöhnlich bewertete Konstitution (»durchsichtige Rasse«) als Standard etabliert wird und damit zur Normalität avanciert. Mazdaznan ist mit dem Versuch, ihre Normvorstellungen zu verbreiten, bestrebt, nichts weniger als die menschliche Evolution zu lenken. Richtung und Ziel der Entwicklung ist dabei durch die Mazdaznan eigenen welt- und menschheitsgeschichtlichen Deutungen sowie Erlösungsvorstellungen vorgegeben. Die Eugenik ist das angewandte Instrument zur Umsetzung dieser Bestrebungen. Ihr Erfolg ist abhängig von der geistigen Schöpfungskraft bzw. vom Bewusstsein für die ausgeführten Handlungen und der mit ihnen verfolgten Ziele.

¶49 Die Inhalte der Mazdaznan-Zeitschrift entwerfen und transportieren das entsprechende Idealbild des Menschen. Sie liefern gleichzeitig seine Rechtfertigung sowie die Anleitung seiner Realisation. Mazdaznan erzeugt somit das Bild eines normalen Menschen – das Bild eines Menschen, wie er zu sein hat, und der eine Norm erfüllt, die vermeintlich ursprünglich ihm selbst innewohnt, um seiner Bestimmung zu entsprechen. Wird die Weiterentwicklung zur Erlösung auch nur für die weiße Rasse als möglich angenommen, so fungiert das Bild der »durchsichtigen Rasse« dennoch als Norm zur Beurteilung der gesamten Menschheit. Die vorgenommene Analyse bestätigt somit auch die Annahme der *Disability Studies*, dass die Gültigkeit von Normalität und Abweichung keinen objektiv gegebenen Kriterien unterliegt, sondern an jeweils kontextabhängigen Maßstäben orientiert ist.



Forschungsperspektiven zur religiösen Normierung des Menschen

¶50 Ausgehend von der Feststellung, dass Vorstellungen zur menschlichen Normalität und Anomalie kontextabhängig sind und auch innerhalb religiöser Argumentationen hergestellt werden, lassen sich weitere religionswissenschaftliche Forschungsperspektiven entwickeln. Dies würde dann beispielsweise bedeuten, danach zu fragen, wo und aus welchen Gründen im religiösen Feld die Grenzen zwischen dem *normalen* und dem *anormalen* Menschen gezogen werden sowie welche Kennzeichen und Konsequenzen mit dieser Klassifizierung jeweils verbunden sind. Welche Grenzziehungen in Bezug auf körperliche und kognitive Beschaffenheit des Menschen kommen bei den Zugängen zu religiösen Gemeinschaften, Ämtern, Ritualen usw. zum Tragen? Wie werden die Ansichten und Begründungen von Normalität und Abweichung in Religionen etabliert, tradiert und umgesetzt? Wie werden die als anormal Gedeuteten als solche gekennzeichnet? Welchen Umgang erfahren sie? Wie wird also der Mensch normiert und wie werden Verstöße gegen diese Norm sanktioniert? Vergleichend zum hier vorgestellten Fall von Mazdaznan wäre zu prüfen, inwiefern in anderen religiösen Kontexten eugenische Forderungen und Praktiken vorzufinden sind und wie diese jeweils begründet werden. Die Eugenik ist jedoch nicht die einzige Form, mit der Normalität bestimmt und mit der auf eine angenommene Anomalie reagiert wird. Auch soziales Engagement religiöser Gemeinschaften könnte daraufhin untersucht werden, inwiefern und auf welche Weise mit ihm einer (gesellschaftlich unerwünschten) Anomalie begegnet wird – oder ob diese eine solche Deutung erst durch eine religiös motivierte Sonderbehandlung erfährt. Hieran schließen sich Fragen nach dem Stellenwert religiös geprägter Wahrnehmungen neben medizinischen, politischen, wirtschaftlichen u.a. Argumentationen in individuellen als auch öffentlichen Aushandlungsprozessen der Deutung menschlicher Konstitution an. Es gilt also die Erzeugung und Vermittlung von Normalität und Normierungsstrategien bezogen auf physische, kognitive und verhaltensmäßige Eigenschaften des Menschen durch Sprache, Handlung, Bild etc. innerhalb der Religionswissenschaft verstärkt in den Blick zu nehmen. Für eine kritische Religionswissenschaft werden dadurch religiös begründeter *Ableism* neben anderen körperbezogenen Diskriminierungsformen, die zum Teil bereits in den Fokus des wissenschaftlichen Interesses gerückt wurden, zum Thema.



Autorin

Ramona Jelinek-Menke studierte Religionswissenschaft und Soziologie (BA) in Göttingen sowie am Department of Sociology in Legon/Accra (Ghana.) Seit 2011 absolviert sie ihr Masterstudium der Religionswissenschaft in Leipzig. Ihre Interessenschwerpunkte sind die Wahrnehmung von Formen der körperlichen und geistigen Devianz (wie z.B. Behinderungen) in den Religionen, konfessionelle Wohlfahrtspflege und religiös motivierte Eugenik sowie Tradierungsprozesse religiösen Wissens. Religionshistorisch arbeitet sie hauptsächlich zum neuzeitlichen Protestantismus und Katholizismus sowie zum Zoroastrismus in seinen Varianten des Parsismus und Mazdaznan.
Kontakt: jelinek-menke@gmx.de



Literatur

Ackermann, Ute. 2008. *Das Bauhaus isst.* Leipzig: Seemann.

Ammann, David. 1913. »Die vorgeburtliche Erziehung.« *Mazdaznan-Zeitschrift* 6 (5-6): 98-105 und 119-131.

———. O.J. [um 1914]. *Die vorgeburtliche Erziehung.* 2. Aufl. Leipzig: Mazdaznan-Verlag.[22]

Blom, Philipp. 2008. *The Vertigo Years: Europe 1900-1914.* New York: Basic Books.

Desponds, Séverine. 2008. »Eugenik und die Konstruktion der weiblichen Übernatur: Eine Fallstudie über die Mazdaznan-Bewegung in den Vierzigerjahren.« In *Handbuch Gender und Religion.* Hrsg. von Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers, und Daria Pezzoli-Olgiati, 297-307. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Durkheim, Émile. 2007. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Aus dem Französischen übersetzt von Ludwig Schmidts. Frankfurt/Main: Verlag der Weltreligionen. Erstmals erschienen 1912 in Paris bei Alcan.

Galton, Francis. 1904. »Eugenics: Its Definition, Scope, and Aims.« *The American Journal of Sociology* 10 (1): 1–25.

Geldmacher, Marta. 1927. *Das Erlöserkind.* Düsseldorf: Lebensborn-Verlag.

———. 1994. »Das Wunschkind.« In *Das Wunschkind: Klare und genaue Anleitungen für die kommenden Wunsch-Eltern. Die Menschheitserneuernde Kraft hinter der bewussten Elternschaft. Aus dem Kursbuch: »Elternschaft im 3. Jahrtausend«*, 24-67.

Graul, Johannes. 2010. »Atemtechniken, Darmbäder, Vegetarismus: Erlösung nach Mazdaznan.« In *Von Aposteln bis Zionisten: Religiöse Kultur im Leipzig des Kaiserreichs.* Hrsg. von Iris Edenheiser, 170-176. Marburg: diagonal-Verlag.

———. 2011. »Die Mazdaznan-Bewegung im Deutschen Kaiserreich: Eine archivalienbasierte Spurensuche.« *Religion - Staat - Gesellschaft* 12 (2): 369–386.

———. 2013. *Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei: Eine Untersuchung am Beispiel der Mazdaznan-Religion im Deutschen Kaiserreich.* Würzburg: Ergon.

Groß, Sandra. 2010. »Carl Huter: Selbsternannter Stifter einer neuen ›Weltreligion‹ zwischen Eugenik und Gesichtsausdruckskunde.« In *Von Aposteln bis Zionisten: Religiöse Kultur im Leipzig des Kaiserreichs.* Hrsg. von Iris Edenheiser, 138-147. Marburg: diagonal-Verlag.

22 1. Auflage nicht ermittelbar.



Hanish, Otoman. 1922. *Rassenlehre*. Übertragen ins Deutsche von David Ammann. Herrliberg: Mazdaznan-Verlag. 1. deutsche Auflage 1919 in Herrliberg beim Mazdaznan-Verlag erschienen.

———. 1922. *Wiedergeburtslehre*. Leipzig: Mazdaznan-Verlag.

———. 1933. *Mazdaznan-Rassenlehre*. Nach der Übertragung ins Deutsche von David Ammann. Neugeordnet und erweitert herausgegeben von Otto Rauth. Leipzig: Mazdaznan-Verlag. 1. deutsche Auflage 1919 in Herrliberg beim Mazdaznan-Verlag erschienen.

———. 1994. *Das Wunschkind. Klare und genaue Anleitungen für die kommenden Wunsch-Eltern. Die Menschheitserneuernde Kraft hinter der bewussten Elternschaft. Aus dem Kursbuch: »Elternschaft im 3. Jahrtausend.«*

———. 1927. »Eugenik oder Schöpfungswissenschaft.« *Mazdaznan-Zeitschrift* 20 (1): 13-15.

Klevenow, Annegret. 1986. »Geburtenregelung und Menschenökonomie.« In *Der Griff nach der Bevölkerung: Aktualität und Kontinuität nazistischer Bevölkerungspolitik*. Hrsg. von Heidrum Kaupen-Haas, 64-72. Nördlingen: Greno.

Kreyenbroek, Philip. 1993. »Cosmology and Cosmogony.« In *Encyclopaedia Iranica*. Hrsg. von Ehsan Yarshater, 303-307. Band 6. Costa Mesa: Mazda Publ.

Kröner, Hans-Peter. 2005. »Eugenik.« In *Enzyklopädie Medizingeschichte*. Hrsg. von Werner Gerabek, Bernhard Haage, Gundolf Keil und Wolfgang Wegner, 380-381. Berlin: De Gruyter.

Linse, Ulrich. 2001. »Mazdaznan: Die Rassenreligion vom arischen Friedensreich.« In *Völkische Religion und die Krise der Moderne: Entwürfe »arteigener« Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*. Hrsg. von Stefanie von Schnurbein und Justus Ulbricht, 268-291. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Lipphardt, Veronika. 2009. »Jüdische Eugenik‹? Deutsche Biowissenschaftler mit jüdischem Hintergrund und ihre Vorstellungen von Eugenik (1900-1935).« In *Wie nationalsozialistisch ist die Eugenik? Internationale Debatten zur Geschichte der Eugenik im 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Regina Wecker, Sabine Braunschweig, Gabriela Imboden, Bernhard Küchenhoff und Hans Jakob Ritter, 151-163. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

Mayring, Philipp. 2010. *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. 11. Aufl. Weinheim: Beltz.

Müller, Nikolaus. 1934. *Eugenik: Ein Wegweiser zur vorgeburtlichen Erziehung des Kindes*. München: Selbstverlag.

Ostwaldt, Maria. 1913. »Erfahrungen einer Mutter aus der Kinderstube.« *Mazdaznan-Zeitschrift* 6 (5): 106–111.



Pezzoli-Olgiati, Daria. 2008. »›Spieglein, Spieglein an der Wand‹: Rekonstruktionen und Projektionen von Menschen- und Weltbildern in der Religionswissenschaft.« In *Handbuch Gender und Religion*. Hrsg. von Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers, und Daria Pezzoli-Olgiati, 41-52. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rauth, Otto. 1927. »Eugenik.« *Mazdaznan-Zeitschrift* 20 (12): 330.

———. 1959. *Gesunde, geweckte, begabte Kinder für alle guten Eltern:. Praktischer Leitfaden für die vorgeburtliche Erziehung. Nach Dr. O. Z. A. Hanish*. Stuttgart: Der Silberstreifen.

Schwartz, Michael. 1995. »Konfessionelle Milieus und Weimarer Eugenik.« *Historische Zeitschrift* (261): 403–448.

Stausberg, Michael. 2002. *Die Religion Zarathushtras: Geschichte - Gegenwart - Rituale*. Band 2. Stuttgart: Kohlhammer.

———. 2002a. *Die Religion Zarathushtras: Geschichte - Gegenwart - Rituale*. Band 3. Stuttgart: Kohlhammer.

Sorge, Anna. 1911. »Vorgeburtliche Erziehung.« *Mazdaznan-Zeitschrift* 4 (3): 43–46.

Tesla, Nicola. 1927. »Eugenik im Bienenstaat.« *Mazdaznan-Zeitschrift* 20 (5): 129–130.

Waldschmidt, Anne. 2005. »Disability Studies. Individuelles, soziales und/oder kulturelles Modell der Behinderung?« *Psychologie und Gesellschaftskritik* 29 (1): 9–31.

Wedemeyer-Kolwe, Bernd. 2004. *»Der neue Mensch«: Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.



Methoden für die Religionswissenschaft : Professionalisierung und Fachidentität

Steffen FÜHRDING



Angeregt durch zwei neuere Publikationen zu Methodenfragen in der Religionswissenschaft (Kurth und Lehmann 2011, Stausberg und Engler 2011), die in diesem Artikel vorgestellt werden, wird der Frage nach dem institutionellen Ort und der Rolle der Methodenausbildung für die Religionswissenschaft nachgegangen. Dabei wird zum einen eine Professionalisierung der Ausbildung gefordert, um im Konzert der Wissenschaften eine Rolle spielen zu können. Zum anderen wird davor gewarnt, einem »strukturellen Sui-Generis-Problem« zu erliegen, das heißt, trotz aller Kritik an Vorstellungen der Religionsphänomenologie, Religion doch wieder zu einem einzigartigen Gegenstand zu stilisieren.

A *This article is inspired by two recent publications focused on the notion of methods in the (scientific) study of religion (Kurth and Lehmann 2011, Stausberg and Engler 2011). Introducing their central topics, we discuss the question of the institutional location of those methods and the role of instructing them. In order to be able to compete with other scientific disciplines, we issue the demand for a professionalization of instruction. Also, we warn not to succumb to a »structural sui generis problem«, i.e., although claiming to have overcome the phenomenology of religion, to conceptualize religion as a unique phenomenon.*

¶1 In der Vergangenheit hat es eine immer wieder auflodernde Debatte über die Ausrichtung der Religionswissenschaft gegeben. Auch in der deutschsprachigen Religionswissenschaft setzten sich verschiedene Autorinnen und Autoren in einer Vielzahl von Artikeln (vgl. bspw. Franke 2005, 2009; Krech 2006) und Beiträgen

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Führding, Steffen. 2013. »Methoden für die Religionswissenschaft : Professionalisierung und Fachidentität.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 8:56-66. URN: urn:nbn:de:0267-201312-fuehrding-8



auf der religionswissenschaftlichen E-Mail-Diskussionsliste Yggdrasill (vgl. bspw. »Quo Vadis« Religionswissenschaft 2005) mit der Frage auseinander, was die Identität der Religionswissenschaft ausmacht. Auf dieser Basis kann man die Positionen grob so zusammenfassen: Die einen (bspw. Max Deeg, Oliver Freiberger oder Christoph Kleine)[1] sehen das Proprium der Disziplin in einer historisch-philologischen Vorgehensweise, in deren Rahmen man sich regional mit dem außereuropäischen Raum (und hier bevorzugt Asien) und historisch mit Vergangenem beschäftigt. Die anderen (vgl. bspw. Baumann 2008, Bochinger[2] oder Franke 2002, 2005) verorten die Religionswissenschaft als sozialwissenschaftliche Disziplin, die sich vor allem mit der Gegenwart auseinandersetzt und dabei das Hauptaugenmerk auf Europa bzw. die eigene Gesellschaft legt. Natürlich verweisen die Diskutantinnen und Diskutanten immer wieder darauf, dass beide Ausrichtungen legitim seien und dazugehörten.[3] Hubert Seiwert (im Erscheinen) und Volkhard Krech (2006) treten beispielsweise dezidiert dafür ein, dass beide Ausrichtungen aufeinander bezogen sein müssen und die diskursive Verbindung zum Kern der Religionswissenschaft gehört.

¶2 Neben inhaltlichen Differenzen handelt es sich bei dieser Auseinandersetzung um einen wissenschaftspolitischen Streit, der um knappe Ressourcen kreist.[4] Aber auch die Frage nach der Methode bzw. den Methoden in der Religionswissenschaft rückt damit ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Blickt man auf die Geschichte der Disziplin, kann man festhalten, dass sie als historisch-philologische Disziplin um die Jahrhundertwende vom 19. auf das 20. Jahrhundert konstituiert wurde. Wichtige Impulse gingen von der vergleichenden Sprachwissenschaft aus, die vor

---

1 Vgl. Religionswissenschaftliche Mailingliste Yggdrasill. Betreff: Quo Vadis Religionswissenschaft. Beiträge von Christoph Kleine vom 24.08.2005 und Oliver Freiberger vom 28.08.2005.

2 Vgl. Religionswissenschaftliche Mailingliste Yggdrasill. Betreff: Quo Vadis Religionswissenschaft. Beitrag von Christoph Bochinger vom 28.08.2005.

3 Dieser Hinweis ist kein reines Lippenbekenntnis, die Arbeiten der genannten Personen zeigen, dass sie ein integratives Verständnis von Religionswissenschaft vertreten, auch wenn sie, wohl vor allem vor dem Hintergrund ihrer eigenen Ausbildung, die eigene Ausrichtung deutlicher betonen.

4 Illustrieren kann man dies exemplarisch an den Ausführungen der Herausgeber eines Tagungsbandes zu einer Tagung des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte (AKAR) in der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW). Die drei Autoren verweisen auf die »höchst alarmierende, zunehmende Abwanderung deutscher Religionswissenschaftler/innen [mit historisch-philologischen Forschungsprofil; S.F.] ins Ausland oder die einschlägigen Spezialdisziplinen« (Deeg, Freiberger und Kleine 2005: 5). Gleichzeitig »beunruhigt« sie die Berufungspraxis der vorangegangenen Zeit, bei der Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler mit historisch-philologischem Hintergrund kaum berücksichtigt wurden (vgl. ebd.). Hier werden die wissenschaftspolitischen Konsequenzen der Auseinandersetzung um die inhaltliche Ausrichtung der Religionswissenschaft deutlich, die eng mit der Verteilung der knappen zur Verfügung stehenden Ressourcen in Form von Professoren- und Professorinnenstellen einhergehen. Russell McCutcheon bringt den materiellen Kern der Auseinandersetzung in einem ähnlichen Zusammenhang auf den Punkt: »The material as well as social benefits that accompany the disciplinary study vary widely: secure and tenured university positions, endowed chairs, accessibility to government grants, access to a variety of archives and information, interviews in the popular media, and the general participation in producing and managing cultural capital« (McCutcheon 2003: 21).



allem Friedrich Max Müller für die Religionswissenschaft adaptierte. Ebenfalls großen Einfluss hatte daneben die liberale protestantische Theologie, durch die das »Gefühl« und das »Nacherleben« zu wichtigen methodischen und erkenntnistheoretischen Kategorien wurden und in der Religionsphänomenologie[5] eine zentrale Rolle erhielten.

¶3 Die Hinwendung zu den Methoden der empirischen Sozialforschung ist begründet in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts: Richtungsweisend waren dabei die erkenntnistheoretisch orientierte Kritik an der Phänomenologie einerseits und dem historisch-philologischen Ansatz andererseits (Stichwort »Textmystik«). Zudem erweiterte sich der Gegenstandsbereich: So erweckten gegenwärtige Religionstraditionen mit ihren Vorstellungen und Praktiken zunehmend die Aufmerksamkeit von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern (vgl. Wissenschaftsrat 2010: 47-48).

¶4 Während die klassische Religionsphänomenologie, die lange Zeit als genuine Methode der Religionswissenschaft galt, zumindest im deutschsprachigen Kontext heute weitestgehend abgelehnt wird und in den Methodendebatten kaum noch eine Rolle spielt,[6] haben sich die Methoden der empirischen Sozialforschung neben historisch-philologischen Methoden fest etabliert. Auffällig ist, dass dieser Prozess lange Zeit nicht von einer Professionalisierung der Methodenausbildung begleitet war. Diese fand – egal um welche Methoden es sich handelt – in der Regel nämlich nicht innerhalb der Religionswissenschaft statt. Es wurde (und wird z.T. noch) darauf vertraut, dass Studierende (und die aus ihnen hervorgehenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler) die Methodenkompetenz aus einem der Kombinationsfächer im Studium mitbringen, um diese dann innerhalb der Religionswissenschaft auf den religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereich anzuwenden. Dass diese Vorstellung noch heute weit verbreitet ist, zeigen die Ausführungen in einem Papier des Wissenschaftsrats zur »Zukunft von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften« aus dem Jahr 2010. Zur Frage, wie die universitäre Religionswissenschaft zukünftig sinnvoll aufgestellt sein sollte, ist dort zu lesen:

> Um Bereiche, die nicht von den »Professuren [in der Religionswissenschaft; S.F.] abgedeckt werden, als Teilgebiete bedienen zu können, sollte das religionswissenschaftliche Institut in ein entsprechendes Umfeld an der Universität eingebettet sein und mit diesem zusammenarbeiten […]. **Über die Wahl des Zweitfachs** können die Studierenden dann die erforderlichen philologischen, regionalwissenschaftlichen, historischen, soziologischen Kenntnisse im Laufe ihres Studiums erwerben. Aufgrund einer solchen Einbettung **ist es über den Grundbestand religionswissenschaftlichen Arbeitens hinaus möglich, qualitative und quantitative Metho-**

5 Dem Autor ist bewusst, dass es verkürzt ist, von *der* Religionsphänomenologie als homogener Einheit zu sprechen. Hier ist jedoch nicht der Ort für eine differenzierte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansätzen innerhalb der Religionsphänomenologie. Vgl. hierzu z.B. Tworuschka 2011:7.

6 Als Abgrenzungsgegenstand und »Negativbeispiel« wird die Religionsphänomenologie allerdings scheinbar gern und oft herangezogen, wie bspw. auch in dem hier besprochenen Band von Lehmann und Kurth.



den der Religionssoziologie sowie philologische und hermeneutische Methoden anderer Kulturwissenschaften kennenzulernen oder historische Quellenkritik zu betreiben.« (Wissenschaftsrat 2010: 90; Hervorhebungen S.F.)

¶5 Während die in den Empfehlungen angesprochene »Arbeitsteilung« innerhalb der Religionswissenschaft durchaus weiter konsensfähig zu sein scheint, wurde mit der Umstellung auf die gestuften Studiengänge (Bachelor und Master) an einigen Standorten wie Bayreuth, Hannover oder Bochum eine »eigene« Ausbildung in den Methoden der empirischen Sozialforschung innerhalb der Religionswissenschaft implementiert. Dies mag daran liegen, dass durch die neuen Studiengänge alte Kombinationsmöglichkeiten nicht mehr (im gleichen Umfang) möglich sind – mit der Folge, dass die Methodenausbildung nicht mehr außerhalb der Religionswissenschaft geleistet wird. Es könnte aber auch daran liegen, dass die Bedeutung der Ausbildung in diesem Bereich erkannt wurde.

¶6 Trotz dieser Entwicklung besteht eine Konsequenz der beschriebenen Arbeitsteilung darin, dass bis heute nur wenige Lehrbücher und -materialien für die Methodenausbildung in der Religionswissenschaft vorliegen. Außerdem steckt eine professionelle Methodenausbildung, die sich mit der in anderen Disziplinen wie der Soziologie messen kann – vorsichtig formuliert – noch in den Kinderschuhen. Trotz der steigenden Bedeutung sozialwissenschaftlicher Methoden für religionswissenschaftliche Forschungsprojekte gerade seit den 1990er Jahren war ein schmales Heft aus der Schriftenreihe des »Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes« (REMID) von Martin Baumann aus dem Jahr 1992 die einzige Einführung in Methoden der qualitativen Religionsforschung (Baumann 1992). Thomas Hase legte acht Jahre später in der gleichen Reihe einen knappen Band zu quantifizierenden Methoden vor (Hase 2000). Ausführungen oder Anleitungen zum methodischen Vorgehen fand man sonst nur in Publikationen anderer Disziplinen, oder man musste sich die Informationen in den entsprechenden Kapiteln zur Methodenreflexion in Publikationen konkreter Studien zusammensuchen (vgl. bspw. Franke 2002).

¶7 Mit Blick auf die qualitativen Methoden empirischer Sozialforschung ändert sich das Bild 2003. In diesem Jahr veröffentlichte Hubert Knoblauch eine erste ausführlichere Einführung in diesem Bereich, die sich ausdrücklich auch an die Religionswissenschaft wendet (Knoblauch 2003). Knoblauchs Einführung sollte für acht Jahre allerdings das einzige Buch zu diesem Bereich im deutschsprachigen Raum bleiben. Es ist freilich festzuhalten, dass religionswissenschaftliche Methodenliteratur auch im englischen Sprachraum bis vor kurzem kaum zu finden war.

¶8 2011 erschienen dann gleich zwei Werke, die sich mit Methodenfragen innerhalb der Religionswissenschaft auseinandersetzen. Im Wiesbadener VS Verlag für Sozialwissenschaften legten Stefan Kurth und Karsten Lehmann mit dem Band »Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft« ein 220 Seiten starkes, praxisorientiertes Lehrbuch vor. Im gleichen Jahr erschien im Routledge Verlag (London, New York) zudem das mit 543 Seiten



wesentlich umfangreichere und eher enzyklopädisch orientierte Handbuch »The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion« von Michael Stausberg und Steven Engler.

¶9 Das von Kurth und Lehmann herausgegebene Studienbuch umfasst neben der Einleitung sieben Kapitel zu verschiedenen Methoden. Laut den Herausgebern lagen zunächst Überlegungen für einen Band zu sozialwissenschaftlichen Methoden vor. In dem vorliegenden Buch wurden diese Begrenzung aufgegeben und weitere Methoden aufgenommen, die nicht der empirischen Sozialforschung entspringen und nun gemeinsam mit diesen unter dem Label »kulturwissenschaftliche Methoden« geführt werden. Als Ziel des Buches formulieren Kurth und Lehmann den Wunsch, »einen praxisorientierten Überblick über ein weites Spektrum methodischer Zugänge innerhalb der Religionswissenschaft [zu] vermitteln [… und] dabei einen möglichst umfassenden Einblick in den Forschungsprozess« zu geben (Kurth und Lehmann 2011: 8). Drei Fragen stehen dabei für die Herausgeber im Zentrum:

> »Inwiefern müssen bzw. können in der Religionswissenschaft Methoden aus benachbarten Disziplinen rezipiert werden? In welchem Maße müssen bzw. können sie für religionswissenschaftliche Gegenstände, Fragestellungen und Forschungsziele adaptiert werden? Mit welchen praktischen Problemen muss man in diesem Zusammenhang rechnen und welche Lösungsversuche haben zu Erfolg oder auch Misserfolg geführt?« (Kurth und Lehmann 2011: 8)

¶10 Vor allem die letzte Frage wird in den einzelnen Methodenkapiteln behandelt. Dass heute in der Religionswissenschaft eine Vielzahl »kulturwissenschaftlicher« Methoden anzutreffen ist, sehen Kurth und Lehmann als eine Folge der kulturwissenschaftlichen Wende innerhalb der Religionswissenschaft, im Zuge derer man sich von der lange Zeit dominanten Religionsphänomenologie abwandte.

¶11 Die Herausgeber machen als Folge dieser Wende drei Diskussionsstränge aus, die als roter Faden für die einzelnen Beiträge dienen sollen. Zum ersten werde durch die Abkehr von einem Sui-Generis-Verständnis von Religion die Frage aufgeworfen, wie man den religionswissenschaftlichen Forschungsgegenstand nun fassen könne. Zweitens sei zu klären, welche Konsequenzen aus der Erweiterung des Methodenspektrums erwachsen, da mit Methoden auch andere theoretische Vorstellungen zusammenhängen, die man mitimportiert. Drittens und letztens ergebe sich die Frage nach den Möglichkeiten, die erörterten Methoden zu erlernen.

¶12 Konsequent beantwortet werden diese Fragen in den folgenden sieben Methodenkapiteln allerdings nicht.

¶13 Die einzelnen Methoden sollen den Leserinnen und Lesern anhand konkreter Forschungsprojekte näher gebracht werden. Weiterhin werden ihre historische Genese, die Rezeption innerhalb der Religionswissenschaft und ihre Potentiale für sie dargestellt.



¶14 Die behandelten Methoden decken ein breites Spektrum ab. Ilinca Tanaseanu-Döbler und Marvin Döbler stellen in ihrem Beitrag »Interpretation religiöser Quellentexte. Die Natur zwischen Gott und Menschen in der Schrift ›De planctu naturae‹ des Alanus ab Insulis« ein klassisches Beispiel religionsgeschichtlichen Arbeitens vor. Peter Bräunlein beschäftigt sich im Kapitel »Interpretationen von Zeugnissen materialer Kultur« mit Zugangsweisen zu materialen Quellen. In den vier folgenden Kapiteln werden mit statistischen Methoden (Franziska Dambacher, Sebastian Murken und Karsten Lehmann), der Teilnehmenden Beobachtung (Edith Franke und Verena Maske), narrativ fundierten Interviews (Stefan Kurth) und der interpretativen Videoanalyse (Bernt Schnettler) Methoden vorgestellt, die in den engeren Kanon der Methoden der empirischen Sozialwissenschaft gehören. Den Abschluss bildet der Aufsatz »Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft« von Oliver Freiberger.

¶15 Jedes dieser Kapitel erfüllt den gesetzten Anspruch, einen praxisorientierten Einblick in den jeweiligen Forschungsprozess zu vermitteln. Dies ist vor allem das Verdienst der jeweils gewählten konkreten Forschungsprojekte, an denen das Vorgehen exemplifiziert wird. Gerade Studierende ohne vertiefte Vorkenntnisse können einen ersten Eindruck erhalten, welche Schritte im Forschungsprozess zu bedenken sind und für welche Fragestellungen die behandelten Methoden Verwendung finden können. Damit bieten die einzelnen Kapitel einen soliden Ausgangspunkt, um sich vertieft mit der einen oder anderen Methode anhand speziellerer Literatur auseinander zu setzen. Dabei hilft der »Service-Teil« zu jedem Methodenkapitel, in dem zahlreiche vertiefende und weiterführende Literatur vorgeschlagen wird.

¶16 Unklar bleibt, nach welchen Kriterien die Auswahl der vorgestellten Methoden erfolgt ist. Zweifellos handelt es sich bei den sieben methodischen Zugängen um wichtiges »Handwerkszeug« religionswissenschaftlicher Forschung, die aber bei weitem nicht den kompletten »Handwerkskoffer« kulturwissenschaftlicher Methoden abbilden. So findet man bspw. kein Kapitel zum sozialwissenschaftlichen Experiment sowie zur Diskurs- oder Dokument-Analyse.

¶17 Michael Stausberg und Steven Engler präsentieren in »The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion« 22 Methoden. Damit fällt er wesentlich umfangreicher aus und hat stärker enzyklopädischen Charakter als »Religionen erforschen«, wenn auch entsprechend den Herausgebern nicht alle möglichen Methoden vorgestellt werden können (vgl. Stausberg und Engler 2011: xxi). Die Begrenzung begründen sie vor allem mit dem Fehlen geeigneter Autorinnen und Autoren für weitere Methodenkapitel. Grundlegendes Auswahlkriterium für die Beteiligten – neben den beiden Herausgebern immerhin 32 weitere Personen aus neun unterschiedlichen Ländern – sei gewesen, dass diese sich mit der jeweiligen Methode nicht nur theoretisch gut auskennen, sondern sie aktiv in ihrer Arbeit anwenden (vgl. Stausberg und Engler 2011: xxi, 11-12).



¶18 Anders als Lehmann und Kurth gehen Stausberg und Engler nicht von der kulturwissenschaftlichen Wende und der Abgrenzung von der Religionsphänomenologie aus. Vielmehr stellen sie in der Einleitung schlicht fest, dass Fragen von Methodologie und Methodik in der Religionswissenschaft bisher im Vergleich zu anderen Disziplinen stark vernachlässigt worden seien. Dies machen sie unter anderem daran fest, dass der von ihnen vorgelegte Band das erste auf Englisch erschiene Buch zur Thematik darstelle und auch in anderen Sprachen nur wenige vorlägen (vgl. Stausberg und Engler 2011: xx, 3-4). Gründe für diesen Zustand sehen sie in der methodischen »Fragmentierung« innerhalb der Religionswissenschaft, die dazu führe, dass der Disziplin von innen wie außen eine eigene Methode abgesprochen werde. Diese Schlussfolgerung wird von den Herausgebern geteilt, die aus ihr folgende Vernachlässigung von methodologischen und methodischen Fragen aber kritisiert. Auch anderen Disziplinen würde eine genuine Methode fehlen, was aber nicht wie in der Religionswissenschaft dazu führe, sich nicht mit solchen Fragen zu beschäftigen. In einer stärkeren Auseinandersetzung mit methodischen und methodologischen Fragen innerhalb der Religionswissenschaft sehen Stausberg und Engler ein wichtiges Ziel ihres Buches:

> »The goal of this volume is to give a sense of current methods and discussions of method in the study of religion/s [… not] to regulate or standardize research practice […] but to improve research and to stimulate its further development by providing reflection and suggesting alternatives.« (Stausberg und Engler 2011: 5)

¶19 Dabei geht es ihnen nicht nur darum, die vorgestellten Methoden angemessen einzusetzen und Stolperfallen zu vermeiden, sondern Leserinnen und Leser in die Lage zu versetzen, Forschung hinsichtlich ihres methodischen Vorgehens kritisch einschätzen zu können. Nur so ist ihrer Meinung nach eine Verbesserung der wissenschaftlichen Qualität innerhalb der Religionswissenschaft möglich (vgl. Stausberg und Engler 2011: 12).

¶20 Gegliedert ist der Band in drei Teile. Der erste widmet sich nach der Einleitung übergeordneten methodologischen Fragen. Dazu gehören eher praktische Aspekte wie Überlegungen zum Forschungsdesign (vgl. z.B. den Beitrag von Wade Clark Roof), und stärker erkenntnistheoretische Gedanken, darunter bspw. Jeppe Sinding Jensens Aufsatz zur Epistemologie.

¶21 Das Kernstück des Buches macht der zweite Teil aus, in dem in 22 alphabetisch sortierten Kapiteln verschiedene Methoden vorgestellt werden, die in der Religionswissenschaft Verwendung finden. Bei einigen handelt es sich um klassische und weitverbreitete wie die von Jörg Rüpke dargestellten historischen Methoden, oder die Teilnehmende Beobachtung, die von Graham Harvey vorgestellt wird. Man findet aber auch in der Religionswissenschaft weniger bekannte und vor allem angewandte Methoden wie das Experiment (Justin L. Barrett) oder die Netzwerkanalyse (Jimi Adams).

¶22 Im dritten Teil werden in fünf Aufsätzen unterschiedliche »Materialien« (bspw. das Internet) behandelt, die in den letzten Jahrzehnten besondere Bedeutung



erlangten und mit Stichworten wie »spatial turn« oder »iconic turn« verbunden sind. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Index.

¶23 Jedes der einzelnen Kapitel beginnt mit einer hilfreichen Zusammenfassung und schließt mit einem Serviceteil, der weiterführende Literatur und Querverweise zu anderen relevanten Aufsätzen im gleichen Teil enthält. Auch wenn die einzelnen Kapitel unterschiedlich lang und nicht ganz einheitlich aufgebaut sind, erhält man durchweg wichtige Informationen zu Chancen und Grenzen der jeweiligen Methode. Wie im Kurth-/Lehmann-Band dienen die einzelnen Kapitel als Einstieg in eine spezifische Methode, von dem aus man angehalten wird, zu vertiefender Literatur zu greifen, um umfassender in die Materie einsteigen zu können. Mit den einzelnen Darstellungen wird das Ziel erreicht, einen bündigen Einblick in die jeweilige Methode und ihre Chancen und Grenzen für die religionswissenschaftliche Forschung zu geben. Im Vergleich zu Kurth und Lehmann sind bei Stausberg und Engler nicht alle Darstellungen so konkret und dezidiert an der Praxis orientiert. So geben Grace Davie und David Wyatt in ihrem Beitrag zur Dokument-Analyse einen guten Einblick in die Stärken und Schwächen dieser Methode und machen nachvollziehbar deutlich, für welche Fragestellungen sich die Methode aus welchen Gründen eignet. Das praktische Vorgehen bei der Analyse von Dokumenten wird aber nur am Rande gestreift. Das muss nicht zwingend als Schwäche des Buches gelten. Vielmehr sei damit auf die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der beiden Bände verwiesen. Stausberg und Engler haben mit ihrem Handbuch einen Meilenstein in der religionswissenschaftlichen Methodendiskussion vorgelegt, der in keiner Bibliothek und keiner Methodenlehrveranstaltung der Religionswissenschaft fehlen sollte. Gerade weil das Buch aber auch in der Ausbildung von (fortgeschrittenen) Studierenden oder Doktorandinnen und Doktoranden genutzt werden soll, ist ein gravierender Nachteil festzustellen. Mit einem Preis von zurzeit rund 170 Euro ist das Buch für eine breite Leserschaft nahezu unbezahlbar, nicht nur für Studierende und Forschende außerhalb Westeuropas und Nordamerikas.

¶24 Das ist bedauerlich, weil Stausberg und Engler zuzustimmen ist, dass eine Professionalisierung der Methodendebatten und -ausbildung in der Religionswissenschaft wichtig ist, wenn man wissenschaftlichen Standards genügen, von anderen Disziplinen ernst genommen und konkurrenzfähig sein will.

¶25 Der Aspekt der Professionalisierung wird auch von Kurth und Lehmann angesprochen (vgl. Kurth und Lehmann 2011: 14). Bei ihnen wird er aber eher als Folge der bereits stattfindenden zunehmenden Methodenausbildung in der Religionswissenschaft gesehen, die Lehrbücher wie das ihre begleiten. Bei Stausberg und Engler bildet hingegen die Einsicht, dass zunächst eine Professionalisierung in der Methodenausbildung notwendig ist, den Ausgangspunkt für das von ihnen herausgegebene Buch. Neben den oben dargestellten Zielsetzungen geben die beiden Erstgenannten an zwei Stellen ihrer Einleitung noch einen interessanten Hinweis



darauf, warum sie eine Auseinandersetzung mit den Methoden innerhalb der Religionswissenschaft für wichtig erachten:

> »Religionen können und müssen als kulturelle Phänomene ebenso analysiert werden, wie andere kulturelle Phänomene […]. In den Gesprächen sind wir aber zu der Einsicht gekommen, dass religionswissenschaftliche Fragestellungen Forscherinnen und Forschern durchaus mit typischen Problemen konfrontieren können, über deren Lösung ein Austausch notwendig […] ist«. (Kurth und Lehmann 2011: 8)

¶26 Um welche typischen Probleme es sich handelt und wie diese sich von den Problemen von Forscherinnen und Forschern anderer Disziplinen unterscheiden, wird leider nicht näher erläutert. Auch nicht, wenn sie acht Seiten später noch einmal auf diese Behauptung zurückkommen (vgl. Kurth und Lehmann 2011: 16). Es besteht hier die Gefahr, einem »strukturellen Sui-Generis-Problem« zu erliegen. Darunter verstehe ich Argumentationsstrukturen, die sich scheinbar von der Vorstellung abgrenzen, dass Religion ein Phänomen sui generis sei, gleichzeitig aber Religion doch einen besonderen Status zuweisen. Mit anderen Worten und auf den konkreten Fall bezogen: Es wird von den Herausgebern gefordert, dass Religion/-en genauso wie alle anderen kulturellen Phänomene behandelt werden muss/müssen; aber Religion/-en ist/sind doch etwas anders als andere kulturelle Phänomene. Dies wird zumindest suggeriert, wenn auf typische Probleme bei der Erforschung von Religion/-en verwiesen wird. Auch aus dieser Logik heraus könnte man eine Professionalisierung der Methodenausbildung in der Religionswissenschaft fordern (Kurth und Lehmann tun dies allerdings nicht).[7] Der spezifische, eigene Gegenstand verlange eine spezifische, eigene Methodenausbildung und natürlich eigene institutionelle Einrichtungen, wo diese Ausbildung erfolgen soll. – Diese Argumentation ist noch gut aus Zeiten der Religionsphänomenologie bekannt. Religion ist aber eben kein Phänomen sui generis. Damit Religionswissenschaft im Konzert der Wissenschaften als wissenschaftlich bestehen kann, darf sie diesen Weg nicht einschlagen. Will sie Wissenschaft sein, muss sie den Regeln und Maßstäben des Wissenschaftssystems genügen. Soll gleichzeitig ihre Identität als eigenständige Disziplin nicht aufgelöst und nicht jegliche Religionsforschung zu Religionswissenschaft werden, müssen Methodenfragen vor dem Hintergrund des in der Religionswissenschaft akkumulierten Wissens und der in ihrer Geschichte vorgenommenen theoretischen Überlegungen vollzogen werden (vgl. dazu Führding im Erscheinen). Beide Bände legen hierzu einen ersten, wichtigen Grundstein.

7 Solche Argumentationsmuster findet man auch in einzelnen Kapiteln des Stausberg-/Engler-Bandes. So fordern bspw. Frederik Bird und Laurie Lamoureux-Scholes über allgemeine Standards der Forschungsethik hinausgehende, eigene grundlegende forschungsethische Prinzipien für die Religionswissenschaft. Vgl. hierzu auch Führding, Neumaier, Schröder u.a. 2013, Modul 5.



Der Autor

Steffen Führding lehrt und forscht als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Abteilung Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören die Methodenausbildung in der qualitativen Religionsforschung sowie die Geschichte der Religionswissenschaft.
Kontakt: fuehrding@rewi.uni-hannover.de

Literatur

Baumann, Martin. 1992. *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft*. Marburg: Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. (REMID).

Baumann, Martin. 2008. »Qualitative Religionsforschung: Grundüberlegungen.« In *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*. Hrsg. von Michael Klöcker, und Udo Tworuschka, 48-62. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

Deeg, Max, Oliver Freiberger, und Christoph Kleine. 2005. »Vorwort.« In *Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*. Hrsg. von Peter Schalk u. a., 5-10. Uppsala: Uppsala Universitet.

Franke, Edith. 2002. *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen*. Marburg: Diagonal-Verlag.

Franke, Edith. 2005. »Die Erforschung lokaler Religionen als Aufgabe der Religionswissenschaft.« In *Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover*. Hrsg. von Edith Franke, 11-22. Marburg: Diagonal Verlag.

Franke, Edith. 2009. »Kleines Fach – Große Aufgaben. Der Beitrag der Religionswissenschaft zu aktuellen Debatten um religiöse Konfliktlagen.« In *Religionswissenschaft im Kontext der Asienwissenschaften: 99 Jahre religionswissenschaftliche Lehre und Forschung in Bonn*. Hrsg. von Manfred Hutter, 13-28. Berlin: Lit Verlag.

Führding, Steffen. Im Erscheinen. »Diskursgemeinschaft Religionswissenschaft.« In *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung*. Hrsg. von Edith Franke, und Verena Maske. Marburg: Marburg-Online-Books.

Führding, Steffen, Anna Neumaier, und Stefan Schröder, u.a. 2013. *Onlinekurs qualitative Religionswissenschaft*. Bochum, Hannover.



Hase, Thomas. 2000. *Quantitative Methoden in der Religionswissenschaft. Eine Erörterung ausgewählter Erhebungs- und Analyseverfahren*. Marburg: Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. (REMID).

Knoblauch, Hubert. 2003. *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh.

Krech, Volkhard. 2006. *Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung*. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 58 (2): 97-113.

Kurth, Stefan, und Karsten Lehmann, Hrsg. 2011. *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

McCutcheon, Russell T. 2003. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York u.a.: Oxford University Press.

Seiwert, Hubert. Im Erscheinen. Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaft und Kognitionsforschung. In *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung*. Hrsg. von Edith Franke, und Verena Maske. Marburg: Marburg-Online-Books.

Stausberg, Michael, und Steven Engler, Hrsg. 2011. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London, New York: Routledge.

Tworuschka, Udo. 2011. *Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

Wissenschaftsrat. 2010. »Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen.« Letzter Zugriff: 19. Januar 2013. http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf.



Islam and Disability : Perspectives in theology and jurisprudence

Ramona Jelinek-Menke

Autor:	*Ghaly, Mohammed*		
Titel:	*Islam and Disability : Perspectives in theology and jurisprudence*		
Reihe:	*Islamic Studies Series 11*		
Verlag:	*Routledge*	*Erscheinungsort:*	*London und New York*
Erscheinungsjahr:	*2010*	*Umfang:*	*254 Seiten*
Preis:	*109,30 € / £ 90*	*ISBN:*	*978-0-415-54757-4*

¶1 *Islam and Disability* ist die Publikation der 2008 an der Universität Leiden verteidigten Dissertation von Mohammed Ghaly, der derzeit Assistant-Professor für Islamische Studien in Leiden ist. Sein Ziel in diesem Buch ist es, einen Überblick über die verschiedenen Zugänge, Argumentationen und Standpunkte zu Menschen mit körperlichen und geistigen Behinderungen im islamischen Kontext zu geben. Er zeigt auf, dass das Phänomen »Behinderung« die gesamte islamische Geschichte hindurch bis in die Gegenwart wahrgenommen wurde und Gegenstand theologischer wie juristischer Auseinandersetzung war.

¶2 Um die Relevanz seines Forschungsthemas aufzuzeigen (Kapitel 1), weist er darauf hin, dass Menschen mit Behinderung nicht nur in sozialer wie finanzieller Hinsicht benachteiligt sind, sondern dass auch die Kategorie der Behinderung innerhalb der Islamwissenschaft unterrepräsentiert sei (S. xiii). Ghaly geht »systematisch und konstruktiv« vor, indem er die vereinzelten Aussagen in den verschie-

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Jelinek-Menke, Ramona. 2013. Rezension von *Islam and Disability : Perspectives in theology and jurisprudence,* von Mohammed Ghaly. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 8:i-v. URN: urn:nbn:de:0267-201303-jelinek-menke-1



denen Quellen zusammenträgt und ordnet (S. 3). Um Textstellen aufzufinden, die Aussagen über Menschen mit Behinderung enthalten, werden sprachliche und konzeptionelle Äquivalente zum Begriff »Behinderung« identifiziert.

¶3 Den Hauptteil seiner Darstellung gliedert Ghaly in zwei Abschnitte: Im ersten Teil geht es um theologische Perspektiven, während sich der zweite Teil mit juristischen Positionen auseinandersetzt.

¶4 Im zweiten Kapitel *Spekulative Theologie* werden Argumentationen dargestellt, bei denen es darum geht, die Existenz von Behinderung mit dem jeweiligen Gottesbild in Einklang zu bringen. Die theologischen Aussagen, die er hier erläutert, beziehen sich an vielen Stellen auf allgemeine Erfahrungen von Leid, Schmerz, dem Übel oder Unvollkommenem im Leben. Ghaly behauptet, dass diese Argumentationen auf die Beurteilung der Existenz von Behinderungen übertragbar seien (S. 45ff, 50 und 52f). Im Kapitel 3 *Praktische Theologie* liegt der Fokus auf den Aspekten einer moralischen Haltung, welche den Personen, die mit einer Behinderung leben, nahegelegt werden (S. 54).

¶5 Im zweiten Teil seiner Darstellung (*islamische Rechtswissenschaft*) diskutiert Ghaly zunächst den Einfluss der griechischen Physiognomik auf die Auffassung zur Würde von Menschen mit Behinderung im Kontext der Rechtsschulen (Kapitel 4). Er zeigt auf, dass die griechisch-antike Physiognomik im arabisch-islamischen Sprachraum rezipiert wurde. Die Gründer und frühen Vertreter der Rechtsschulen lehnten die Physiognomik zur rechtlichen Urteilsfindung aber mehrheitlich ab. Da die Physiognomik zu einem abwertenden Urteil von Menschen mit (körperlichen) Behinderungen führe, impliziere die Ablehnung derselben die Möglichkeit, die Würde von Menschen mit Behinderung anzuerkennen (S. 82 und 89). Mit wenigen Detailänderungen veröffentlichte Ghaly dieses Kapitel 2009.[1]

¶6 Unter der Überschrift *Ethik des Schreibens über Menschen mit Behinderungen* (Kapitel 5) beschreibt der Autor eine Auseinandersetzung um ein Buch im 16. Jhd. n.d.Z / 10. Jhd. AH, das Anekdoten über Menschen mit Behinderungen zum Zweck der Unterhaltung beinhaltete, und in diesem Zusammenhang Behinderungen von berühmten Persönlichkeiten aufzählte, was als Beleidigung bzw. Verleumdung (*ghība*) dieser ausgelegt wurde (S. 100). Aus der Kontroverse um dieses Buch – die er als exemplarisch für eine Reihe ähnlicher Fälle erachtet – zieht Ghaly den Schluss, dass die Würde von Menschen mit Behinderungen hoch angesehen gewesen sei. Dieses Kapitel hat der Autor bereits 2005/2006 an anderer Stelle veröffentlicht.[2]

---

1 Ghaly, Mohammed.2009. »Physiognomiy. A forgotten Chapter of Disability in Islam. The Discussion of Muslim Jurists.« *Bibliotheca Orientalis* LXVI (3-4), S. 162-198. In der hier besprochenen Publikation von 2010 verweist Ghaly jedoch nicht auf diesen Artikel.

2 Ghaly, Mohammed. 2005/2006. »Writings on Disability in Islam: The 16th-Century Polemic on Ibn Fahd's al-Nukat al-Zirâf.« *Arab Studies Journal* XIII/XIV (2/1), S. 9-38. Auch auf diese Veröffentlichung verweist er nicht.



¶7 In Bezug auf die Arbeitsfähigkeit (Kapitel 6) von Menschen mit Behinderungen stellt Ghaly innerhalb der Rechtsauslegungen eine generelle Anerkennung fest. Die Voraussetzungen zur Erwerbsarbeit könnten durch von Behinderung betroffene Personen erfüllt werden (S. 106). Diese Argumentationen untersucht er bezogen auf Berufe, denen innerhalb des religiösen Feldes ein hoher Stellenwert zukommt. Eindrücklich stellt Ghaly die Diskussion um blinde Muezzins dar: Die zwei grundlegenden Qualifikationen für einen Muezzin sind die Fähigkeiten des Rufes zum Gebet und die Feststellung der richtigen Zeit für seinen Ruf. Manche Juristen argumentierten, dass nicht-sehende Personen letztere nicht erfüllen könnten. Andere Juristen hingegen akzeptierten die Möglichkeit, dass Muezzins durch eine weitere Person über die Zeit zum Gebetsruf informiert werden könnten. Die Einführung eines Amtes im 13 Jhd. n.d.Z / 7. Jhd. AH, in dem ein Astronom die Gebetszeiten ermittelte, machte Blindheit als ausschließendes Kriterium obsolet. Um zu verhindern, dass ein Muezzin von seinem erhöhtem Arbeitsplatz – dem Minarett – aus Einblicke in die Privatsphäre von Anwohner(inne)n erhält, erschien Blindheit sogar als Vorteil für die Anstellung als Muezzin (S. 106ff).

¶8 Im Kapitel 7 *Medizinische Behandlung* geht Ghaly im Unterkapitel *Physische Medizin* stärker auf die aktuelle Situation ein und stellt hauptsächlich die auf sie bezogenen juristischen Standpunkte dar. Demgegenüber stehe die *spirituelle Medizin*, die in der frühen Rechtswissenschaft eine größere Bedeutung besessen habe (S. 129ff und 135). Zusammenfassend hält er fest, dass die Nutzung beider Formen der Medizin als legitim zur Behandlung von Krankheiten und Behinderungen erachtet werde und ein Konsens über deren gemeinsames Ziel, Schmerzen und andere Beschwerden von Behinderungen zu beheben oder zu verringern, bestehe. Diesem Bestreben komme ein hoher Stellenwert in Religiosität und Frömmigkeit zu, da es die Menschen und ihre Gesundheit erhalte (S. 116).

¶9 Das achte und letzte Kapitel behandelt das Thema *Finanzielle Hilfe*. Hier erörtert Ghaly die Möglichkeiten, die Menschen mit Behinderungen haben, um die finanziellen Bedürfnisse des Alltags zu stillen, wenn sie nicht durch eigene Erwerbsarbeit für diese aufkommen können. Ghaly unterscheidet die familiäre und die gesellschaftliche Ebene, wobei letztere zum Tragen komme, wenn die erste die finanzielle Versorgung nicht gewährleisten könne. Die Struktur finanzieller Absicherung sei in erster Linie von den jeweiligen Verwandtschaftsverhältnissen abhängig (S. 136ff).

¶10 Ghaly macht mit seiner Monographie – neben Vardit Rispler-Chaim mit ihrer Publikation »Disability in Islamic Law« aus dem Jahr 2007[3] – als einer von wenigen Autor(inn)en auf den Bezugspunkt »Behinderung« in den religionsbezogenen Kultur- bzw. Sozialwissenschaften aufmerksam. Im deutschsprachigen Raum hat sich die Perspektive auf Religionen unter dem Aspekt ihrer Verhältnisse zu Behinderungen noch nicht in dem Maße etabliert wie beispielsweise in den USA. Gegenwärtige Arbeiten über Religionen und ihren Bezug zum Konzept »Behinderung«

3 Rispler-Chaim, Vardit. 2007. »Disability in islamic Law.« Dordrecht: Springer.



werden hier im Wesentlichen von Theolog(inn)en verfasst, fokussieren die christliche Religion und weisen darüber hinaus oft normative Implikationen auf. Ghaly ergänzt dieses Feld um eine islamwissenschaftliche Darstellung, die sich normativer Urteile enthält, analytisch vorgeht und eine intensive historische und philologische Quellenkritik vorlegt.

¶11 Am Schluss des Buches weist Ghaly auf den Zusammenhang von Textquellen und Lebensrealität von Menschen mit Behinderung sowie die Fokussierung von bestimmten Epochen, Regionen, Staaten und Gesellschaften als weiterführende Fragestellungen hin. Eine religionswissenschaftliche Perspektive auf das von Ghaly aufgezeigte Themenfeld kann freilich nicht bei einer Quellensammlung und philologischem Decodieren von Begriffen stehenbleiben. Sie sollte danach fragen, auf welche Art und Weise und aus welchen intra-religiösen Intentionen heraus »Pathologien« und »Behinderungen« im religiösen Kontext konstruiert oder adaptiert werden. Dafür ist es jedoch notwendig, sich von Ghalys Verständnis von Behinderung zu lösen. Seine Argumentation beruht auf der Annahme von gegebenen Pathologien, deren wandelbare Bezeichnungen und Bewertungen es zu identifizieren gelte. Die Frage nach den Prozessen der religiös-sozialen Aushandlung von Normen und Normabweichungen bezogen auf die menschliche körperliche und geistige Konstitution kann so nicht beantwortet werden, weil eine Pathologie als solche und deren Bewertung als Behinderung aus heutiger Sicht zum Maßstab erhoben werden. Davon scheint ihn auch sein eigener Hinweis auf die historische und kulturelle Varianz dessen, was als Behinderung gelte, nicht abzuhalten (S. 11). In Bezug auf die Texte früher Epochen stellt er fest:

> »[…] people with disabilities in the contemporary sense were included in a broader category in early Arabic and Islamic literature, i.e. among those with any form of physical deformity or abnormality.« (S. 74)

¶12 Ghaly beantwortet nicht die Frage, wie und mit welcher Intention diese »breitere Kategorie physischer Deformationen und Anomalitäten« in den frühen Texten in ihrem eigenen historischen Kontext konstruiert wurde. Die von ihm bereitgestellte Übersicht dient dazu, gegenwärtige Kontextualisierungen von Behinderungen in die islamische Theologie und Rechtsordnung nachvollziehen zu können. Belege dafür, dass eben diese Kontextualisierung in der gegenwärtigen inner-islamischen Argumentation stattfindet, bleibt Ghaly allerdings zu häufig schuldig oder stellt sie nicht ausreichend deutlich heraus. Für diese Belege kann jedoch nicht auf weiterführende Untersuchungen verwiesen werden, weil sie sowohl für seine Vorgehensweise als auch für die Relevanz seiner Quellenauswahl konstitutiv sind. In seiner abschließenden Zusammenfassung schlussfolgert er:

> »[…] this group of people was always ‚integrated' into larger groups. […] A possible interpretation for this phenomenon is that people with disabilities were integrated into the main corpus of the broad society […] the whole range of terminologies referring to them also refers to a wide range of other groups in the society.« (S. 163f)



¶13 Die Rechtfertigung, überhaupt nach dieser speziellen Gruppe von Menschen und den Einstellungen ihr gegenüber in historischen Quellen zu fragen, ergibt sich demnach aus der aktuellen Perspektive und der gegenwärtigen medizinisch geprägten Kategorie »Behinderung«, die in das Material induziert wird. Folgerichtig beruft sich Ghaly in der Rechtfertigung der Wahl seines Forschungsgegenstandes auf ein gestiegenes, globales Interesse an der Forschung zu Menschen mit Behinderungen, das er in den entsprechenden Veröffentlichungen der UN, die sich seit den 1980er Jahren mehren, repräsentiert sieht (S. 1f). Im Kontext dieser Vorgehensweise und seinem Anliegen entsprechend legt Ghaly ein gegenwartsbezogenes und medizinisches Verständnis von Behinderungen zu Grunde.

¶14 Die Disability Studies haben bereits vor Jahrzehnten damit begonnen, den sozialkonstruktiven Charakter von Behinderungen aufzuzeigen. Neuere Ansätze dekonstruieren darüber hinaus auch vermeintlich objektiv gegebene Pathologien als sozial erzeugt und kulturell abhängig. Es ist für die wissenschaftliche Forschung zu »Behinderungen« nicht zwingend, diese Modelle anzuerkennen. Dennoch ist es verwunderlich, dass Ghaly sie in seiner Begriffsdiskussion ignoriert.

¶15 Seinem eigenen Anliegen wird Ghaly gerecht: Er präsentiert Beispiele der Auseinandersetzung mit dem Thema Behinderung im islamischen Kontext und untersucht die gesellschaftliche Stellung betroffener Personen. Mit Blick speziell auf die Islamwissenschaft hofft er, zur weiteren Erforschung dieses Themengebietes anzuregen, da er es – zu Recht – innerhalb aktueller (europäischer) Forschungsarbeiten für unter- bis gar nicht repräsentiert hält. Er richtet sich explizit an eine fachwissenschaftliche Leserschaft mit dem Anspruch, das Thema *Islam und Behinderung* voranzutreiben, indem er Ansätze liefert, um beispielsweise die aktuelle Situation von Menschen mit Behinderung in muslimischen Familien und Gesellschaften analysieren zu können (S. 164).

¶16 Ghalys Monographie bietet eine grundlegende Orientierung, die eine erste Einordnung von Narrationen über Behinderungserfahrungen, deren religionswissenschaftliche Analysen noch ausstehen, in theologische und rechtliche Traditionen vornimmt.

Rezensiert von Ramona Jelinek-Menke, Universität Leipzig

Kontakt: jelinek-menke@gmx.de



Religionswissenschaft

Christian Uhrig

Herausgeber:	*Stausberg, Michael*		
Titel:	*Religionswissenschaft*		
Reihe:	*De Gruyter Studium*		
Verlag:	*De Gruyter*	*Erscheinungsort:*	*Berlin und Boston*
Erscheinungsjahr:	*2012*	*Umfang:*	*522 Seiten*
Preis:	*29,95 €*	*ISBN:*	*978-3-11-025892-9*

¶1 Der vorliegende Sammelband, herausgegeben von dem Religionswissenschaftler Michael Stausberg, bezeichnet sich selbst als Studienbuch, welches einen Einblick in die aktuelle religionswissenschaftliche Forschung bieten möchte. Der in 29 Kapiteln angelegte Band will ein Gesamtbild der religionswissenschaftlichen Forschung im deutschsprachigen Raum bieten und ist durch eine Zusammenarbeit von einer Vielzahl von ReligionswissenschaftlerInnen entstanden. Mit dem Studienbuch verknüpft der in Norwegen lehrende Stausberg die Hoffnung, zu zeigen, dass Religionswissenschaft bereichern und Spaß machen kann (S. 1):

> »Was immer sie sein mag: Religionswissenschaft kann Spaß machen – hoffentlich angefangen mit der Lektüre dieses Studienbuchs.« (Ebd.)

¶2 Das Buch ist in fünf Kapitel gegliedert, dazu kommt ein Anhang mit Arbeitshilfen zu den einzelnen Kapiteln. Diese Rezension verfolgt nicht das Ziel, jeden einzelnen Artikel in seiner Breite vorzustellen, es wird vielmehr angestrebt, einen Überblick über Ausrichtung und Gestaltung des Bandes zu geben.

¶3 In seiner Einleitung geht Stausberg auf die Fachgeschichte der Religionswissenschaft ein und schneidet zentrale Aspekte der Religionswissenschaft, wie etwa die Diskussion um den Religionsbegriff und das Verhältnis des Faches zu anderen

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Uhrig, Christian. 2013. Rezension von *Religionswissenschaft,* von Michael Stausberg. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 8:vi-xii. URN: urn:nbn:de:0267-201303-uhrig-6



Disziplinen wie der Theologie, an. Er betont, dass es sich bei dem Buch weder um eine übliche Einführung noch ein Handbuch im eigentlichen Sinne handeln würde. (S. 14) Dadurch, dass keine Themenvorgabe vom Herausgeber an die einzelnen Autoren ausgegeben wurde, wird beabsichtigt ein möglichst vielschichtiges Bild der deutschen Religionswissenschaft zu zeichnen.

Teil I: Religion und Religionsbegriff

¶4 Das erste Kapitel setzt sich mit der Diskussion um den Religionsbegriff innerhalb der Religionswissenschaft auseinander. Stausberg schreibt in seiner Einleitung, dass sich die Religionswissenschaft derzeit in einer Phase nach dem Verlust ihres Gegenstandes befinde. Ein Phänomen dieses Wandels sei, dass viele ReligionswissenschaftlerInnen Religion nur noch in Anführungszeichen schreiben würden. (S. 15) Am Ende des Artikels steht die Forderung nach einer verstärkten Zusammenführung verschiedener Religionstheorien, um so die Komplexität von Religion auch auf theoretischer Ebene deutlich zu machen. (S. 45) Während sich die Artikel von Volkhard Krech und Christoph Kleine mit theoretischen Aspekten und Fragen der Religionswissenschaft - wie etwa nach Religion und Kommunikation bei Krech und der Unterscheidung von religiös/säkular bei Kleine - beschäftigen, richtet das Kapitel mit seinen anderen Artikeln einen starken Fokus auf die Frage nach Eurozentrismen und ihrer Verbindung zur Rede von Religion. So setzt sich Karénina Kollmar-Paulenz mit außereuropäischen Religionsbegriffen auseinander und weist nach, dass sich die These, außereuropäische Kulturen besäßen keine Religionsbegriffe, nicht halten lässt. (S. 92) Sie folgert hieraus:

> »Die diachrone Erforschung außereuropäischer Wissensordnungen bleibt damit für eine Religionswissenschaft, die den Anspruch auf globale Relevanz erhebt, ein wichtiges Forschungsdesideratum.« (Ebd.)

¶5 Michael Bergunder betrachtet Religion im Folgenden unter dem Blickwinkel einer Abgrenzung vom Eurozentrismus und fordert ein Verständnis von Religion im Kontext einer globalen Religionsgeschichte. (S. 106) Andreas Nehring knüpft hieran thematisch an und fasst in seinem Artikel postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus in den Blick.

Teil II: Methodologische Optionen und Probleme

¶6 Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit Herangehensweisen und Problemen, welche sich durch die Auseinandersetzung mit religionswissenschaftlichen Gegenständen ergeben. So befassen sich Edith Franke und Verena Maske in einem gemeinsamen Artikel mit der Kategorie Geschlecht/Gender und deren Verknüpfung mit Religion und Religionswissenschaft. Diese verbinden sie mit der Forderung nach Umsetzung einer genderorientierten Religionswissenschaft. (S. 135 f.) Sie schreiben:



> »Aus diesem Grund ist es unerlässlich, die Analyse von Gender bzw. Geschlechterkategorien als eine Schlüsselperspektive in religionswissenschaftliches Arbeiten einzuführen.« (S. 136)

¶7 Gritt Klinkhammer geht in ihrem Artikel auf die Performativität religionswissenschaftlicher Forschung ein und damit auf die Frage, welche Auswirkungen die Forschung auf ihre Gegenstände hat. Sie fordert eine verstärkte Reflexion und Analyse der Diskursivität von Religion und ein Verständnis von Religion als Ressource für den gesellschaftlichen Diskurs. (S. 151) In weiteren Beiträgen beschäftigen sich Johann Ev. Walter mit der religionswissenschaftlichen Kategorienbildung am Beispiel ‚Engel', Gregor Ahn mit Gottesvorstellungen als Thema vergleichender Religionswissenschaft und Bernhard Maier mit Quellen und Deutungsproblemen von vorgeschichtlichen Religionen.

¶8 Manfred Hutter behandelt in seinem Artikel das Christentum in Asien als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung. Hutter weist in seinem Artikel unter anderem darauf hin, dass die Erforschung des Christentums lange Zeit Angelegenheit von katholischen und evangelischen Theologen gewesen sei, wohingegen die Religionswissenschaft sich mit den nichtchristlichen Religionen beschäftigt habe. (S. 206) Er verlangt eine verstärkte Erforschung ethnischer christlicher Gemeinschaften von Seiten der Religionswissenschaft und verweist auf das ergiebige Forschungsfeld in diesem Bereich.

¶9 Oliver Krüger beschäftigt sich mit den Medien Hörfunk und Fernsehen und fragt speziell nach Dimensionen und Zugängen für die religionswissenschaftliche Forschung. Er weist darauf hin, dass Hörfunk und Fernsehen mit Abstand die bedeutendsten Medien in hochentwickelten Industriegesellschaften seien. (S. 211) Er macht darauf aufmerksam, ähnlich wie Hutter im vorangegangenen Artikel, dass sich hier ein Feld finden würde, welches bislang kaum durch die Religionswissenschaft erforscht sei. (S. 218)

Teil III: Religion in der Gesellschaft

¶10 Der dritte Teil des Bandes beschäftigt sich mit der Rolle von Religion in der Gesellschaft. Jens Schlieter befasst sich in seinem Artikel mit den Begriffen Religion, Religionswissenschaft und Normativität. Er greift die nach wie vor aktuelle Frage auf, ob und inwiefern die Religionswissenschaft Stellung beziehen solle, wenn es um Fragen religiös begründeter Normen gehe. (S. 235) Er merkt hierbei an, dass die Offenlegung des eigenen Vorverständnissen und der eigenen religiösen Sozialisation von den wenigsten Wissenschaftlern vorgenommen würde. (S. 236) Schlieter schlägt vor, religionswissenschaftliche Forschung in verschiedene Rollen und Zeitphasen zu unterteilen, so dass sich weiterhin am Ideal neutraler Forschung orientiert werden könne, aber Stellungnahmen persönlicher Art ebenfalls möglich seien. (S. 237) Jörg Rüpke untersucht in seinem Artikel das Verhältnis der Begriffe Religion und Individuum, Andreas Feldtkeller nimmt Kommunikationsstrukturen, Sozialformen und Religion in den Blick und Vasilios N. Makrides



beschreibt Kulte um Personen, säkulare Systeme und politische Religionen. Den Ausgangspunkt von Makrides Artikel bildet dabei die Frage ob die Kulte um den Sänger Elvis Presley und Prinzessin Diana als religiös einzustufen sind. (S. 270) Dorothea Lüddeckens geht in dem folgenden Artikel auf das Verhältnis von Religion und Medizin in der europäischen Moderne ein. Sie behandelt in ihrem Artikel unter anderem, wie sich die Systeme Heil und Religion mit der Zeit ausdifferenzierten. (S. 289) Weiterhin geht sie in ihrem Artikel auf die Rolle der Alternativmedizin und ihre Beziehung zur Religion ein, die sich von der Beziehung der allgemeinen Medizin zur Religion unterscheiden würde. (S. 290 f.) Wanda Alberts betrachtet in ihrem Artikel den gesellschaftlichen Bereich der Schule und betrachtet das Verhältnis von Religionswissenschaft und Religionsunterricht. Almut-Barbara Renger geht in ihrem das Kapitel abschließenden Artikel auf Meister-Jünger- und Lehrer-Schüler-Verhältnisse in der Religionsgeschichte ein. Sie betrachtet dabei weiter die themenrelevanten Forschungen von Joachim Wach zum Thema und die veränderte religiöse Landschaft, welche eine Neudeutung der beschriebenen Beziehungen und Verhältnisse nötig machen würde. (S. 323 f.)

Teil IV: Ästhetik, Visualität und Akustik

¶11 Dieses Kapitel beinhaltet eine Reihe von Artikeln, welche sich mit der Erfassung von Religion durch die Sinne beschäftigen. Jürgen Mohn schreibt in dem ersten Artikel des Kapitels über Religionen als Wahrnehmungsräume und das Thema Religionsaisthetik. Zur Religionsaisthetik führt er aus:

> »Die Religionsaisthetik (gr. Aisthesis = Wahrnehmung), die sich im Gegensatz zur Religionsästhetik auf alle Wahrnehmungsprozesse und nicht nur auf die der Kunst oder des Schönen bezieht, hat verschiedene Aufgaben.« (S. 332)

¶12 Daria Pezzoli-Olgiati geht in dem folgenden Artikel speziell auf visuelle Komponenten von Religion ein. Sie schreibt unter Anderem, dass das Visuelle konstitutiv für religiöse Symbolsysteme sei. (S. 343) Sie geht weiter auf die veränderten Bedingungen für das Verhältnis von Religion und Visualisierung durch die neuen Medien ein. (S. 356 f.) Martin Baumann knüpft ebenfalls an das Thema Visualisierung an. Er fasst Aspekte umstrittener Sichtbarkeit in Form religiöser Bauten von ImmigrantInnen näher in den Blick. Er beschreibt die Diskussionen und Probleme, welche sich im Zusammenhang mit Moschee- und Minarett-Bauten ergeben können. Als Lösung für diese Probleme sieht er Kommunikation und die Gewinnung von Partnern, welche den Bau unterstützen. (S. 375)

¶13 Inken Prohl nennt ihren Artikel »Materiale Religion« und fragt danach, wie sich Religion materialisiert. Der Artikel von Bärbel Beinhauer-Köhler bildet im Rahmen des Sammelbandes eine Ausnahme dahingehend, dass er sich hauptsächlich mit einer Quelle beschäftigt: einer arabischen Anekdote aus dem zwölften Jahrhundert. Der folgende Artikel von Annette Wilke geht auf Texte, Klänge, Rituale und ihre Bedeutung für die Religionswissenschaft ein. Gleichzeitig plädiert sie für eine Religionswissenschaft als Kulturhermeneutik. (S. 407) Sie weist darauf hin,



dass man sich bei der Beschäftigung mit Texten auch darüber bewusst sein sollte, dass diese eine klangliche Materialität hätten. (S. 418) Sie hebt hervor, dass die Religionswissenschaft ein großes Potential habe, beim Umgang mit diesen Aspekten eine kulturelle Übersetzungsarbeit zu leisten. (Ebd.)

Kapitel V: Grenzen und Grenzüberschreitungen zwischen den Religionen

¶14 Das letzte Kapitel des Bandes widmet sich in drei Beiträgen Grenzen und Grenzüberschreitungen zwischen Religionen und man könnte ergänzen, zwischen Religionen und der Religionswissenschaft. Sven Brettfeld berichtet in seinem Artikel über Dynamiken in der Religionsgeschichte, genauer über lokale und translokale Verflechtungen. Im Artikel fordert er unter Anderem ein erweitertes methodisches und theoretisches Repertoire und eine globalgeschichtliche Perspektive sowie eine Abkehr vom Eurozentrismus (S. 424 ff.):

> »Zunächst ist die sukzessive Auflösung eurozentrischer Barrieren religionsgeschichtlicher Forschung anzustreben.« (S. 424)

¶15 Klaus Hock beschäftigt sich in seinem Artikel mit Transkulturation und Religionsgeschichte und schreibt zu Beginn seines Textes, dass die Beschäftigung mit Religionswandel und religionsgeschichtlichen Entwicklungen zu den wichtigsten Aufgaben der Religionswissenschaft gehören würden. (S. 435) Ulrike Bechmann beendet mit ihrem Artikel über Interreligiösen Dialog und Religionswissenschaft den inhaltlichen Teil des Sammelbandes. Sie beschäftigt sich mit den Problemen, welche entstünden, wenn an ReligionswissenschaftlerInnen Vermittlungsgesuche zwischen verschiedenen Akteuren herangetragen würden. (S. 447) Sie geht darauf ein, welche Konsequenzen sich durch persönliches Engagement von ReligionswissenschaftlerInnen im Feld ergeben können. (S. 460) Im Hinblick auf die Rolle von ReligionswissenschaftlerInnen im interreligiösen Dialog schreibt sie:

> »Für die VertreterInnen der Religionswissenschaft kann dies dann in Absprache mit den Beteiligten wiederum zum Ort der Forschung und Analyse werden – oder zum Ort des Engagements, wo sie dann aber Beteiligte werden, deren Rolle darin je neu zu klären ist.« (S. 460)

Anhang: Arbeitshilfen

¶16 Das Buch beinhaltet neben den Artikeln auch einen Anhang mit Arbeitshilfen zu den einzelnen Beiträgen des Bandes. Dieser wurde von Stausberg, Moritz Klenk und Florian Jeserich erstellt. Stausberg schreibt, dass sich der Sammelband an verschiedene Lesergruppen richtet, primär aber an Studierende der Religionswissenschaft. (S. 462) Nichtsdestotrotz seien diese, so Stausberg, gleichermaßen für EinzelleserInnen und Unterrichtszusammenhänge geeignet. (Ebd.) Die mitgelieferten Arbeitshilfen sollen es den interessierten Studierenden ermöglichen, sich tiefergehend mit den Inhalten der Artikel auseinanderzusetzen. Zu jedem Artikel ist so im Anhang eine Arbeitsanleitung vorhanden, welche in vier Schritte beziehungsweise Themen gegliedert ist. Diese lauten: Begriffe, Gedankengänge, Hintergrundwissen



und Zusammenhänge. Bei der Aufgabe »Begriffe« sind verschiedene Termini aufgelistet, welche sich in dem jeweiligen Text finden und von den Studierenden gemäß der Anleitung nachgeschlagen oder erarbeitet werden können. Der Bereich »Gedankengänge« beinhaltet eine Reihe von Fragen, die helfen sollen, die gelesenen Texte besser nachzuvollziehen. Beim Bereich »Hintergrundwissen« finden sich Begriffe und theoretische Vorannahmen aufgelistet, welche die LeserInnen ebenfalls mithilfe von Handbücher nachschlagen und sich so den eigenen religionswissenschaftlichen »Unterbau« erarbeiten können. Die Autoren schreiben hierzu:

> »Die Kapitel laden daher die LeserInnen auch zu Ausflügen in die Theorielandschaften ein, um ihr theoretisches Hintergrundwissen zu vertiefen.« (S. 465)

¶17 Die Aufgabe »Zusammenhänge« versucht den Bogen zwischen den einzelnen Artikeln zu schlagen und stellt Fragen, anhand derer sich die einzelnen Kapitel miteinander verknüpfen lassen.

Fazit:

¶18 Stausberg schrieb in seiner Einleitung:

> »Das vorliegende Buch ist keine übliche Einführung und kein Handbuch, weil es nicht von einem feststehenden, gewissermaßen kanonischen Themenbestand ausgeht, wie er gängigerweise in Lehrbüchern abgearbeitet wird.« (S. 14)

¶19 Dennoch oder gerade wegen des gewählten Herangehens wird der Sammelband diesem Zweck sehr gerecht. Die Beiträge richten sich auch an ein wissenschaftlich fortgeschrittenes Publikum, indem sie eine Vielzahl von Expertenbeiträgen zu gegenwärtigen Themen der Religionswissenschaft versammeln. Gleichzeitig wird durch den angehängten Teil eine vertiefende Auseinandersetzung mit den in den Artikeln des Sammelbandes vertretenen Themen möglich. So kann der Sammelband im Ganzen anhand der Arbeitshilfen durchgearbeitet oder sich mit verschiedenen Artikeln oder Kapiteln im Einzelnen beschäftigt werden. Durch die gut gestellten Fragen in den Arbeitshilfen wird es so möglich, sich in diese Themen einzuarbeiten und sich einen Grundstock an Wissen zu erarbeiten. Stausberg schreibt in seiner Einleitung, im Rückgriff auf Fritz Stolz, dass sich die Religionswissenschaft

> »[…] nunmehr in einer Phase nach dem Verlust ihres Gegenstandes befindet.« (S. 15)

¶20 Gerade die gewählte Vorgehensweise für eine religionswissenschaftliche Einführung, in Form von verschiedenen Artikeln zu religionswissenschaftlichen Themenfeldern, stellt sich als eine gewinnbringende Strategie dar. Die vielfältigen Themen und wissenschaftlichen Herangehensweisen an das Thema Religion präsentieren sich dem Leser so schon durch einen Blick in das Inhaltsverzeichnis des Buches. Gleichzeitig ermöglicht es der Band, sich einen Überblick über den derzeitigen Stand religionswissenschaftlicher Forschungsinteressen zu verschaffen und von diesem Punkt weiterzuforschen.



¶21 Durch die durchweg hohe Qualität der Beiträge, durch die didaktische Stütze in Form der Arbeitshilfen und die thematische Zusammenstellung der Artikel in eigenen Kapiteln kann Herrn Stausbergs Hoffnung, dass Religionswissenschaft Spaß machen kann, auf das Buch übertragen und voll bestätigt werden. In diesem Sinne kann der vorliegende Sammelband jedem Interessierten empfohlen werden.

Rezensiert von Christian Uhrig, Universität Bayreuth
Kontakt: christianuhrig@gmx.de



Yoga im Nationalsozialismus : Konzepte, Kontraste, Konsequenzen

Alan
Schink

Autor:	*Tietke, Mathias*		
Titel:	*Yoga im Nationalsozialismus : Konzepte, Kontraste, Konsequenzen*		
Verlag:	*Ludwig*	*Erscheinungsort:*	*Kiel*
Erscheinungsjahr:	*2011*	*Umfang:*	*220 Seiten*
Preis:	*24,90 €*	*ISBN:*	*978-3-86935-013-4*

¶1 Der Autor des Buches, Mathias Tietke (Jg. 1959), ist Journalist, Yogalehrer und -forscher und veröffentlicht regelmäßig Artikel in Yoga-Zeitschriften. Seine vorliegende Publikation ist die erste kritische Auseinandersetzung mit dem Thema »Yoga im Nationalsozialismus«. Tietke richtet sich zugleich an praktizierende Lehrende und Lernende sowie an die (akademische) Yoga-Forschung und füllt hier eine Lücke, denn dem Zeitraum von 1933 bis 1945 wurde von dieser Seite bis dato kaum Beachtung geschenkt. Der Autor führt den »blinden Fleck« in der (Selbst-)Darstellung des Yoga im Westen vor allem auf drei Faktoren zurück: 1. Die fehlende akademische Aufarbeitung des Themas; 2. die Tabuisierung unter Praktizierenden und Lehrenden; 3. Die oberflächliche und unkritische Darstellung in der Literatur des Feldes (vgl. S. 12-13). Mit seinem Buch will Mathias Tietke an die bisher einzige und umfassende Untersuchung zum Thema mit dem Titel »Yoga in Deutschland« des Tübinger Religionswissenschaftlers und Yoga-Forschers Christian Fuchs (Fuchs 1990) anschließen (vgl. S. 5-13).

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: http://zjr-online.net, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Schink, Alan. 2013. Rezension von *Yoga im Nationalsozialismus : Konzepte, Kontraste, Konsequenzen,* von Mathias Tietke. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 8:xiii-xvii. URN: urn:nbn:de:0267-201312-schink-5



¶2 Ich werde zunächst einen groben Überblick über die Aufteilung und die Hauptthemen des Buches geben, danach auf die mir als solche erscheinende Hauptthese des Buches – nämlich, dass es primär der »geistige Yoga« ist, der sich mit totalitären Ideologien (wie der des Nationalsozialismus) gut verträgt – eingehen und diese anschließend kurz vertiefen.

1. Aufbau und Inhalt

¶3 Der Aufbau des Buches ist größtenteils chronologisch, untergliedert sich aber vor allem thematisch nach Denkerinnen und Denkern und für die Propagierung und Rezeptionsgeschichte des Yoga einflussreichen Personen. Im ersten Kapitel wird als Einführung das Indienbild bedeutender (post-)romantischer Denker (Herder, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche und Chamberlain) nachgezeichnet (vgl. S. 23-38), das später vor allem auch für die Theosophie inspirierend wirken sollte. Der Überblick ist knapp gehalten und bietet für Kennerinnen und Kenner des Fachs noch wenig Neues. Im zweiten Kapitel geht Tietke auf die Yoga-Rezeption in der Theosophie ein, die für die europäische und ›westliche‹ Rezeption der indischen Philosophie insgesamt eine oft unterschätzte Rolle spielt (vgl. S. 39-55). Erst die Theosophie habe Yoga in einen rassistischen und teilweise antisemitischen Kontext gestellt (vgl. S. 40; Baier 1998: 129). Hier tauchen Namen wie Helena P. Blavatsky, Dr. Franz Hartmann, William Q. Judge, Annie Beasant, Gustav Meyrink, aber auch Rudolf Steiner und Hermann Hesse auf, die von der Theosophie beeinflusst wurden. Bis auf Gustav Meyrink verstehen nahezu alle der genannten Vertreter Yoga als eine rein geistige Disziplin, die sie mit »Raja Yoga« (S. 41-42) gleichsetzen, und grenzen diesen vom »niedere[n]« körperorientierten Hatha-Yoga ab (S. 43). Anschließend widmet sich der Autor im dritten Kapitel der »Yoga-Praxis vor und während der Zeit des Nationalsozialismus« (S. 56-81). Unter »Praxis« verstanden sich zu dieser Zeit noch vorwiegend »geistige« Techniken, wie »Autosuggestion, Affirmation, Selbsthypnose und bewusste, sowie gesunde Lebensführung« (S. 56), also Praktiken, die sich vom heute populären und körperorientierten Yoga stark unterscheiden. Dem – nach bisherigen Erkenntnissen – ersten Yogalehrer Deutschlands, Boris Sacharow, widmet Tietke schließlich das gesamte nachfolgende Kapitel (S. 82-94). Sacharow praktizierte einen von seinem Lehrer Swami Sivananda inspirierten Yoga, der auch Hatha-Yoga umfasste. Tietke ist bestrebt, alles bislang zugängliche Material über Sacharow und seine 1937 in Berlin gegründete Yogaschule anzuführen und zu einem stimmigen Gesamtbild zu verbinden. Sacharows Yoga stellte eine entscheidende Umorientierung der hiesigen Yoga-Praxis dar. Er war der erste, der körperliche Ertüchtigung und geistige Meditation systematisch und praktisch verband. Einer seiner bekanntesten Schüler war Johannes H. Schultz, der Begründer des Autogenen Trainings (vgl. S. 86). Im fünften Kapitel beschäftigt sich Tietke mit der »Yogaliteratur«, die »vor und nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten« kursierte und jener, die zu der Zeit verboten wurde (vgl. S. 95-128). Dabei zeigt sich erstmals deutlich die Diversität der



Yoga-Rezeption (während) des Nationalsozialismus. Zwischen dem Yoga, der in der Neugeist-Bewegung propagiert wurde, und dem des Rassisten und Antisemiten Ernst Issberner-Haldane etwa, liegt – zunächst – eine große ideologische Kluft (vgl. S. 98-122). Eine noch größere Kluft liegt zwischen dem Yoga-Verständnis Dr. Mathilde Ludendorffs und dem des SS-Hauptsturmführers und Indologen Jakob W. Hauer, die Tietke beide gesondert im sechsten (S. 129-148) und im siebten Kapitel (S. 149-173) behandelt. So waren für die völkische Feministin und Antisemitin Ludendorff Yogaübungen »Beispiele für ›induziertes Irresein‹« (S. 131), während das NSDAP-Mitglied Hauer lange Zeit vor allem für den »Yoga der Tat« (Karma-Yoga) schwärmte (S. 150-151). Im letzten Kapitel des Buches (S. 174-208) mit der Überschrift »Die Bhagavad Gita als Legitimationsschrift für den Reichsführer-SS Heinrich Himmler« versucht Tietke zu zeigen, wie diverse Textstellen der Bhagavad Gita Himmler in seinem Denken leiteten und in seinem Handeln festigten. Obgleich dieses letzte Kapitel dem Buchaufbau nach als eine Art ›Höhepunkt‹ gelesen werden kann, ist Tietke hier vom eigentlichen Kernbereich »Yoga« immer weiter in Richtung Bhagavad Gita und ›Kriegerethik‹ abgedriftet. Statt an dieser Stelle explizit vermeintliche ›yogische‹ Elemente in Himmlers Weltbild zu benennen, erörtert Tietke im Schlussteil prinzipielle moralische bzw. amoralische Standpunkte der Bhagavad Gita und stellt sie der »Ethik« des »klassischen Yoga« apologetisch gegenüber (vgl. S. 205-206).

2. Mind over matter?

¶4 Wie ein roter Faden zieht sich die These von der Affinität zwischen der »einseitigen Wertschätzung der geistigen Aspekten des Yoga« und der Theosophie (S. 48), sowie später auch der NS-Ideologie, durch das Buch. Mit Bezugnahme auf die Untersuchung von Karl Baier (Baier 1998) verweist Tietke darauf, dass sich die Theosophen und später auch Hauer nahezu ausschließlich positiv auf Karma-, Jnana-, oder Bhakti-Yoga beziehen, die körperorientierte Praxis des Hatha-Yoga oder tantrische Traditionen insgesamt aber fast immer ignorieren oder ablehnen (vgl. S. 155). Auch Himmler ist vor allem von der in der Bhagavad Gita gepriesenen Kriegerethik angetan, von der dort propagierten geistigen »Haltung des skrupellosen Tötens für einen ›höheren‹ Zweck« (S. 178), wie sie der Gott Krishna vom epischen Helden Arjuna fordere. Den Angaben seines Masseurs Felix Kersten zu Folge führte Himmler die Bhagavad Gita »immer mit sich, da er sie besonders liebte« (S. 183). Die von Tietke an vielen Stellen vorgenommene, aber wenig explizierte und nicht systematisierte Zuordnung rein geistiger, das Körperliche negierende Yoga-Praxis zum totalitären Denken ist, neben der Fülle neu-erschlossenen Materials, sicherlich die große erkenntniserweiternde Leistung dieses Buches. Aus religionshistorischer Perspektive wünscht man sich hier neben den vielen positiven und negativen Beispielen jedoch ein wenig mehr Stringenz und Tiefenschärfe und kultursoziologisch betrachtet fehlt es an Reflexion über die andere Seite. So unterlässt es Tietke – anders als der von ihm zitierte Baier (1998) – auf die gnostisch-



manichäische Ideengeschichte vor allem der theosophischen Yoga-Rezeption hinzuweisen. Er versäumt es im gesamten Buch den Begriff »Gnosis« bzw. »gnostisch« zu erwähnen und verwehrt damit potentiell die Einsicht in wichtige historisch-ideologische Zusammenhänge. Das Mitdenken der ›Gnosis-These‹ könnte ideologische Lücken zwischen dem esoterisch-okkulten Rassismus der Theosophie und dem nationalsozialistischen Rassismus füllen. Zum anderen würde ein vergleichender Blick auf die Entwicklung des Yoga in der indischen Moderne wahrscheinlich zu einer Relativierung oder Modifizierung der These von der Affinität eines rein geistigen Yoga und totalitären (rassistischen oder nationalistischen) Ideologien führen. Im hindu-nationalistischen Diskurs des beginnenden 20. Jahrhunderts waren es vor allem die »Vergeistigung« und die Ent-Körperlichung, die »Effeminisierung«, repräsentiert durch die Person Mahatma Gandhi, der im Nationalsozialismus mit der Propagierung und Institutionalisierung einer neuen – u.a. auf westlicher Gymnastik basierenden – Körperkultur entgegen gewirkt wurden (vgl. Alter 1998). In Indien war also, spiegelverkehrt, der Körper das Symbol der Stärke und der (nationalistischen) Emanzipation gegenüber der Kolonialmacht, mit dem Unterschied, dass der »character« (Fischer-Tiné 2001) und die mentale Einstellung vom Körper nicht abgetrennt wurden. Denn diese Einstellung, verbunden mit dem zugehörigen (ideologischen) Wissen, macht die Yoga-Körperstellungen (*āsanas*) erst zu solchen – andernfalls wären sie bloße Gymnastik.

3. Fazit

¶5 »Yoga im Nationalsozialismus« ist für die Yoga- und Religionsforschung insgesamt ein sehr wichtiges Buch. Mathias Tietke hat als erster einen ansatzweise systematischen Zusammenhang dieses Themenkomplexes herausgearbeitet. Auch die belesenen Yoga-Forschenden erfahren viele neue Zusammenhänge und Details, die Tietke in mühevoller Arbeit zusammengetragen hat. Dass der Autor gegen Ende des Buches stark normativ argumentiert, liegt nicht nur daran, dass er selbst auch Yoga-Praktizierender ist, sondern vor allem daran, dass ihm die ›Gnosis-These‹ oder eine ähnliche ›Meta-Theorie‹ fehlt, die die totalitären, das heißt vom Konkreten abstrahierenden, Züge mancher Yoga-Lehren ihrem Wesen nach offenlegen und strukturelle Gemeinsamkeiten mit anderen Ideologien aufzeigen könnte. An einigen Stellen des Buches wünscht man sich also etwas weniger Apologie und ein wenig mehr Differenzierung, etwa bei der Unterscheidung zwischen »klassischem«, Hatha- und Patanjali-Yoga, die Tietke an einigen Stellen nahezu synonym verwendet. Wünschenswert wäre darüber hinaus noch ein tieferer Einblick in die Verbindung zwischen Yoga und (Runen-)Gymnastik- bzw. Turner-Bewegung, welche Tietke nur in einem Satz erwähnt (vgl. S. 20). Führt die »Berliner Gymnastiklehrerin Annemarie Lennard« wirklich eine »*Yoga*haltung« aus (Abbildung S. 207, Hervorhebung A.S.)? Woran sehen wir das? Doch für all diese Fragen öffnet die



Studie erst die Tür. Fernab solcher kleinen Kritikpunkte und Desiderate gebührt Mathias Tietke für dieses Buch Anerkennung. Man darf auf seine nächste Veröffentlichung gespannt sein.

Weitere Literatur

Alter, Jospeh. 1998. »Hanuman and the Moral Physique of the Banarsi Wrestler.« In *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context*. Hrsg. von Bradley Hertel, und Cynthia Ann Humes, 127-144. New York: University Press.

Alter, Joseph. 2004. *Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Baier, Karl. 1998. *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Fischer-Tinè, Harald. 2001. »Character Building and manly games. Viktorianische Konzepte von Männlichkeit und ihre Aneignung in der Ideologie des frühen Hindu-Nationalismus in Britisch-Indien.« *Historische Anthropologie 9:* 432-456.

Fuchs, Christian. 1990. *Yoga in Deutschland. Rezeption, Organisation, Typologie*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Rezensiert von Alan Schink, TU Berlin
Kontakt: alanschink@gmx.de



☸ Das Team der ZjR ☸